N° 7 1948 Juillet-Août

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

LA FORMATION ET LE REDRESSEMENT DE LA CONSCIENCE

La vraie valeur « humaine » d'un homme : c'est la conscience : la faculté de discerner le bien du mal, de distinguer et d'apprécier les nuances du bien, comme du mal ; la faculté aussi de conformer l'action à la décision de la conscience. Pareillement, ce qui fait la valeur d'un groupe humain c'est le nombre de « consciences » qu'il contient. La civilisation, l'existence humaine est menacée chaque fois qu'il y a prédominance d'êtres dépourvus de conscience morale : on se trouve alors entouré de bêtes de proie, qu'il est souvent bien difficile de tenir en respect.

Comme on a l'impression d'être à un de ces moments où cette menace pèse sur l'humanité, on a pensé qu'il était urgent de réveiller de redresser les consciences (1). Quelle en serait la méthode ? Les lignes suivantes voudraient apporter quelques lumières pour éclairer ce problème. Elles ne disent pas tout ; loin de là. Elles veulent simple-

(1) Les Ligues du Sacré-Cœur en Belgique, tant en Flandre qu'en Wallonie, ont eu cette année une initiative à laquelle on ne peut qu'applaudir. Constatant la crise des consciences, elles ont pensé qu'il y avait mieux à faire qu'à gémir ou maudire ; elles se décidèrent à passer à l'action. Quand elles entreprennent quelque chose, on peut être assuré que le plan en est mûri et bien concerté ; ce n'est pas leur habitude de multiplier les vaines et sonores joutes oratoires. Elles se sont adressées aux paroisses, où, par centaines, elles prospèrent. Une enquête a été menée auprès des ligues locales ; les zélateurs, dans leurs réunions, ont discuté les questions posées ; les réponses ont été envoyées au Secrétariat national. L'Action catholique des hommes avait travaillé en plein accord. Une fois le diagnostic établi, on a commencé la propagande. En français et en flamand, une brochure a été répandue à des dizaines de milliers d'exemplaires : « Tout droit », « Stuur recht », dû à la plume du P. Sierkens, S. J. La publication est de style alerte, de présentation moderne, abondamment et élégamment illustrée. De son côté, M. Giovanni Hoyois, de l'A.C.H., consacra le numéro d'octobre-novembre 1947 des *Feuilles documentaires* à communiquer et commenter les résultats de l'enquête (La brochure « Tout droit » est éditée à Bruxelles par le Secrétariat de la rue des Ursulines, 4 ; « La crise des consciences et leur redressement » au Secrétariat d'A.C.H., 80, rue des Deux Eglises, Bruxelles).

Le présent article veut appuyer cet effort, qui se prolongera encore quelque temps. Il est clair que les consciences ne seront pas redressées en un an. C'est toute une éducation à refaire. L'initiative féconde des Ligues, si méritante à plus d'un titre, n'a fait que déclancher le mouvement. Wallons allègres et tenaces Flamands n'entendent se reposer que quand il aura abouti.

ment attirer l'attention sur un aspect, parfois négligé, de la formation morale. Une conscience est d'abord une « science » de la vie avant d'être un « art ». Peut-être dans l'éducation n'y a-t-on pas toujours pris assez garde. Les conséquences de cette inattention sont assez graves.

I. LES FAITS

A. L'EFFONDREMENT DE LA CONSCIENCE

Les manifestations de cet effondrement.

a) Dans l'ordre religieux. La pratique est négligée, sans scrupule peut-on dire, par une quantité énorme de baptisés. La messe du dimanche, la réception des sacrements est, dans l'ensemble de la chrétienté, le fait du petit nombre. L'assistance aux offices qui ne sont pas d'obligation — vêpres ou salut par exemple — est des plus maigres. Les funérailles religieuses ont tendance, dans les villes, à n'être plus que des absoutes d'après-midi. Nous n'examinerons pas les causes qui expliquent cette diminution : nous la constatons.

La situation est moins brillante encore si l'on considère l'état des connaissances religieuses. Les curés qui interrogent les fiancés pourraient raconter, à ce sujet, des expériences ahurissantes. Ce qui est pire que l'ignorance, c'est l'insouciance absolue d'y remédier ; on ne sait rien et l'on ne désire rien savoir ; on ne voit d'aucune façon l'intérêt, le profit, l'utilité quelconque que présenterait la science religieuse, « le catéchisme » comme on dit avec une moue de dédain. De là, dans l'ensemble de la chrétienté, la froide indifférence à la prédication. Peut-être est-ce aussi déception : on aurait voulu savoir, comprendre, éclairer un doute, accorder une affirmation scientifique avec une affirmation religieuse... Mais l'indifférence des auditeurs répond, hélas, à l'indifférence de beaucoup de prédicateurs qui disent n'importe quoi, n'importe comment et n'importe quand.

Les vocations sacerdotales et religieuses ne font pas face aux nécessités de l'apostolat : l'ensemble des chrétiens reste sereinement calme quand on signale cette déficience : cela ne les regarde pas. Que dans une famille, dans une paroisse, il n'y ait plus, de mémoire d'homme, ni une jeune fille, ni un jeune homme qui se soit mis au service de l'Eglise, n'inquiète les consciences ni des familles ni des paroissiens.

Dans les relations sociales — relations professionnelles ou mondaines — les convictions religieuses, la conduite morale des autres n'intéresse pas. On n'a aucun scrupule de nouer avec n'importe qui : et l'idée que l'intimité des rapports pourrait influencer religieusement l'autre ne joue aucun rôle ; pour un peu, on s'en défendrait.

b) Dans l'ordre familial. Quelle conscience préside à la conclusion

des mariages ? Les éléments déterminants sont le plus souvent d'ordre sentimental superficiel, d'ordre sensuel, sans oublier l'ordre commercial. Les baptisés qui se marient sont-ils très soucieux de la vie morale, spirituelle, l'un de l'autre ? de l'idéal de vie qui anime l'autre, de l'idéal religieux, social ou même professionnel ? de l'idéal familial lui-même ?

On sait la facilité et les futilités des divorces... et la fréquence des adultères.

On sait aussi la stérilité de la famille ; je songe surtout à celle qui vient, non des charges lourdes, trop lourdes qu'imposent les naissances — cela : c'est un drame à part, dont les solutions erronées ne me paraissent pas toujours signifier un effondrement de la conscience ; — je songe à celle qui vient de l'horreur de l'enfant... qu'on remplace parfois par un chien sur lequel se déverse l'affection dont devrait bénéficier le bébé ! C'est à la fois grotesque et hideux, mais se fait avec une inconscience inaltérable !

c) Dans l'ordre social : on peut être très bref : car il est notoire qu'on est ici, de part et d'autre, sans aucun scrupule. L'honnêteté s'appelle de son vrai nom naïveté, et la grande règle, c'est de ne pas se laisser rouler et, pour ce, de prendre les devants. Réussir aux moindres frais : c'est le but. Dans ce monde, avoir de la conscience constitue la plupart du temps un sérieux handicap !

d) Dans l'ordre civique : l'autorité politique ne jouit d'aucun respect. On l'attaque, on la vilipende, on l'insulte de toutes manières, dès lors qu'on est dans l'opposition. Les intérêts du pays sont régulièrement supplantés par des intérêts partisans, et, ce qui est pis encore, par des intérêts personnels. Il faut « arriver ». On sape, ou mieux on rampe, on achète, on vend : le tout sans aucun scrupule. Chez tous, il y a une ingéniosité raffinée à échapper aux charges, et à s'assurer les avantages. Le spectacle est lamentable. Que le pays soit gravement en danger, qu'il soit sous la botte d'un occupant, aussitôt, il y a redressement général : on peut monter, incontestablement et en grand nombre, aux sommets de l'héroïsme ; l'heure du danger passée, le jour V ayant lui, c'est une dégringolade effarante. L'homme semble n'avoir aucune possibilité de demeurer longtemps sur les cimes. La conscience l'a mené très haut ; elle ne peut l'y garder.

C'est un fait : comment s'expliquer cette chute : « Comment en un plomb vil, l'or pur s'est-il changé » ?

B. L'EXPLICATION DE CET EFFONDREMENT

La grande raison est la formation défectueuse de la conscience. Nous en parlerons en fin d'article. Cette maladresse ou cette négligence dans l'éducation morale a pour résultat de la livrer, presque sans défense, aux forces multiples dont elle devra subir l'assaut.

Quelles sont ces forces qui s'élèvent contre la conscience ?

1. *Toutes les poussées instinctives de la nature d'abord.* Il y a, en nous, une multiplicité d'énergies vitales qui ne coïncident pas avec l'intelligence. Elles ne doivent certes pas être détruites, mais, bien au contraire, servir de forces ouvrières dans l'exécution de ce que projette l'intelligence. Seulement, elles sont vitales, c'est-à-dire elles veulent se déployer sans attendre d'être appelées par la raison : elles se ruent à leur objet avec une violence accrue par la complicité de l'homme qui ne veut pas précisément être raisonnable, et qui volontiers se laisse dominer entièrement par elles.

Ce sera d'abord *l'instinct profiteur,* qui rapporte tout à l'individu, qui considère en tout : choses, événements, personnes, le profit personnel, qui ignore résolument l'autre et ses droits ; ou plutôt qui, dans l'autre, voit toujours un rival, un adversaire, auquel il ne faut laisser aucun avantage, auquel il faut prendre tout ce qu'on peut.

Ce sera *l'instinct jouisseur,* qui n'envisage jamais que le plaisir possible. Que d'instinct on cherche la joie de vivre en toutes choses, ce n'est pas un travers : la fin de l'homme, et son moteur le plus puissant et le plus continu, c'est la Béatitude divine. Il ne faut dès lors ni s'étonner, ni se scandaliser de cette ruée au bonheur. Seulement si cet instinct échappe à l'intelligence, c'est-à-dire à la conscience, il se satisfera, dans la plupart des cas, des formes primaires de la joie, qui sont les jouissances matérielles, les jouissances faciles ; ce sera presque toujours, en fin de compte, la luxure. Sans dégénérer à ce point, constatons que l'instinct de jouissance étouffe presque toujours la conscience professionnelle ; et que la majorité des hommes ne consent au devoir, au travail, que parce qu'il est la condition préalable du plaisir, qu'on achète avec l'argent qu'il fait gagner. Dès lors, ce n'est pas le travail qui intéresse ; on s'y résigne, on n'en fait que ce qui est strictement requis ; le cœur n'y est d'aucune façon. D'autre part, cette mentalité rend les gens prêts à tout, pourvu que cela rapporte de quoi s'amuser... dès lors, la conscience !!

Ajoutez-y encore cet *instinct de vanité* qui refuse de reconnaître la supériorité, quelle qu'elle soit et où qu'elle se trouve. Un dépassement par l'autre, si justifié qu'il soit, paraît inadmissible, et on s'arrange impitoyablement pour l'empêcher. Et encore : on n'accepte de reproches de personne. On est son propre juge, c'est-à-dire qu'on se donne tous les certificats de moralité possibles. On n'a rien à se reprocher : on a toujours, et en tout, raison.

2. Avoir de la conscience, et surtout *suivre sa conscience, suppose de la personnalité.* Rien n'est plus rare. Une personnalité, c'est un être qui, tant qu'il est possible, est par lui-même : sa pensée, ses goûts, ses agissements ont leur origine en lui-même : ce n'est pas du « bien commun », du « vulgaire ». Cela suppose une grande intensité de vie intérieure, un contrôle constant, une volonté de ne pas se confondre avec « tout le monde », une horreur du lieu commun. La « personna-

lité » a les meilleures chances d'avoir de la conscience, et de la suivre. Mais la plupart ne peuvent vivre que portés, inspirés par leur milieu, non par eux-mêmes.

3. Ils sont dès lors *victimes*, pour leur vie morale aussi, du *milieu humain*, où ils sont plongés. Il est incontestable que la majorité des hommes est médiocre. Ce ne serait rien, si le médiocre n'avait pas une tendance innée à l'impudence, au cynisme ; le médiocre donne le ton. Pour n'être pas entraîné à la médiocrité morale, pour résister aux suggestions incessantes d'un milieu inférieur, et se guider résolument sur sa conscience, il faudrait être une personnalité ; mais nous venons de voir... ! Alors on prend le ton... et on entre dans le chœur.

Il y a plus tragique encore ; la bataille de la vie est toujours dure. Si, dans cette mêlée, la plupart agissent sans conscience, l'homme consciencieux ne peut être qu'une victime. Songez qu'il n'est pas un solitaire. Il engage en même temps le sort d'une femme, de ses enfants. Alors, pour beaucoup, c'est la dure alternative : écouter sa conscience et « crever » avec sa famille, ou faire comme tout le monde et vivre ! Je ne sais si l'héroïsme à jet continu est une façon normale de vivre Je crois que celui qui l'affirmerait ne l'aurait jamais essayé.

C. CONSEQUENCES DE CET EFFONDREMENT DES CONSCIENCES

1. *La vie humaine devient impossible.*

Quand les hommes ne se laissent plus guider par leur conscience, ils ont tôt fait de transformer le monde en forêt vierge, grouillant de fauves, en quête de proie. A la lettre, on ne peut plus vivre. Et cette atroce situation peut se trouver dans la famille, comme dans la profession et la nation. On ne cherche que son profit et son avantage. On ne tient compte de rien ni de personne que de soi ; c'est une atmosphère de lutte à mort. A l'intérieur du pays, les législateurs ont beau multiplier les ordonnances, les réglementations, les contrôles. Cela n'aboutit qu'à aiguillonner l'ingéniosité des citoyens dans la recherche des manières d'éluder la loi. Rien ne peut se substituer à la conscience, condition première de la civilisation, qui s'effondre avec elle.

2. *Les valeurs humaines se dégradent.*

La science, entre les mains d'hommes sans conscience, devient monstrueuse ; elle s'ingénie, par je ne sais quelle fatalité, à se muer en art de détruire ; rien ne lui résiste, nous en avons fait l'expérience : guerre des gaz, guerre des microbes, guerre atomique !... Et pourtant, telle n'est pas sa nature : elle est conquête du réel, efflorescence du réel. A la condition d'être maniée par des consciences.

L'art sans conscience ne vise plus à être le créateur, le révélateur

de la beauté ; il vise au succès, au succès facile. Et le talent, le génie incontestable peut se mettre alors, sans scrupule ni hésitation, au service du mal, dont il exaspère les attirances.

L'amour sans conscience existe-t-il ? Il est difficile de le distinguer de la simple concupiscence déchaînée : une flambée, qui s'éteint bientôt et ne laisse que des cendres, qui, presque toujours mêlées de sang, font une boue hideuse.

Les professions, tous les métiers, perdent leur beau visage de serviteurs de l'homme, pour se transformer en brutaux exploiteurs de l'homme par l'homme ; ils ne sont plus les composantes de la civilisation, mais les éléments de désintégration, de déshumanisation.

3. *Conséquence la plus grave : inaptitude radicale au surnaturel, à l'intelligence du divin.*

Nous le verrons tout à l'heure, la conscience est le premier contact intime avec Dieu ; c'est un rapprochement mutuel qui fait se rejoindre Dieu et l'homme. Toute atteinte à la conscience morale est un contact rompu. La mort de la conscience signifie la marche dans la nuit. C'est alors l'heure des désespérances, de toutes les théories du désespoir, et de toutes les décisions et révoltes du désespoir. Quand Dieu n'est plus l'issue de la vie, il n'y a plus rien ; toute l'énergie vitale se condense en elle-même et bientôt explose. Les derniers événements l'ont assez montré.

De ce phénomène de l'effondrement de la conscience, nous sommes tous témoins, victimes. Mais peut-être aussi responsables. C'est à la fois notre honte et notre espoir. Car, si nous sommes pour quelque chose dans le malheur et la ruine, nous pouvons, sans doute quelque chose aussi pour le redressement. Quoi ?

II. NATURE DE LA CONSCIENCE

C'est entendu : la conscience humaine est malade. C'est un accident régulier. Rares sont les êtres humains qui ne font pas de maladies ; le tout est de recourir tout de suite au traitement voulu. Mais, pour le prescrire, il faut un diagnostic sérieux, vrai. Il faut aussi connaître le malade, et savoir ce qu'il est lui-même réellement. Si l'on veut guérir la conscience gravement atteinte, il faudra connaître sa nature intime. Faute de quoi, certains remèdes pourraient ne causer qu'une aggravation du mal, une débilitation totale, mortelle, du patient. Tâchons donc de préciser ce qu'est la conscience.

A. CONSCIENCE MORALE : CE QU'IL Y A DE PLUS MOI, EN MOI

1° a) *La conscience n'est pas les « autres ».* On l'oublie souvent j'allais écrire : régulièrement. Elle n'est pas la mémoire détaillée, fidèle, des préceptes et défenses d'un code de moralité. Que d'éducateurs s'y sont trompés, aussi bien ceux qui enseignaient la morale

chrétienne, que ceux qui enseignaient une morale laïque. Les prescriptions détaillées sont un résidu de la conscience. Régulièrement, on substitue ces calcifications à la vivante réaction intime de l'homme qui veut être moral et sait, dans les diverses circonstances de la vie, se conduire ainsi que le commandent des circonstances toujours variées. Cette substitution de la « mémoire » à la conscience est fort fréquente. La politesse par exemple devrait être la réaction spontanée du respect d'autrui, de la bienveillance, du désir de se gêner pour les autres. Elle a tôt fait de devenir les « belles manières », les « conventions froides du savoir-vivre », voile, quelquefois fort transparent d'attitudes intimes directement contradictoires. La conscience n'est pas le souvenir précis des ordonnances au moment voulu.

b) *Elle n'est pas non plus l'imagination très vive des réactions d'autrui,* qu'on désire provoquer ou bien, au contraire, éviter. La conscience n'est pas la réponse au « Qu'en dira-t-on ? ». Sans doute, dans la vie sociale, il faut tenir compte des autres et de leurs jugements ; avec une nuance de lâcheté, c'est le « respect humain ». Il n'y a pas de moralité à se laisser guider par un sentiment aussi peu « respectable ».

c) Avouons toutefois que la mémoire et l'imagination peuvent tenir lieu de conscience aux non-évolués, incapables, en leur for intérieur, de discerner le bien du mal, et qui font bien de s'en tenir à ces réglementations reçues. L'expérience prouve, hélas, que beaucoup d'hommes n'arrivent que difficilement à l'âge de raison morale. Le bien, pour eux, restera longtemps, toujours peut-être, « ce qu'*on* fait », « ce qu'*on* peut faire » et le mal, « ce qu'*on* ne fait pas » ! La raison réelle leur échappera toujours ; ils ne sont pas capables de cette « conscience ». Les paresseux aussi reculent devant l'effort de penser, peser, juger par eux-mêmes, n'y ayant probablement jamais été formés : Ils aiment mieux s'en remettre à autrui. Leur indolence, ou leur incapacité, les expose à tous les graves inconvénients que nous verrons plus tard.

2° *La conscience authentique se présente comme un jugement très personnel sur ce qui me paraît digne de moi, ou tout au contraire indigne de moi.* « Tu peux, tu ne peux pas, tu dois ». Ecouter la conscience, la suivre rend fier ; n'en pas tenir compte fait honte. Ce jugement peut être spontané : on voit tout de suite la conduite à tenir. Quelquefois, c'est plus laborieux, et la décision n'est prise qu'après de longs débats avec soi-même. Il se joue assez souvent un drame intérieur ; c'est précisément cet élément dramatique qui fait tout l'intérêt des grandes actions, des grandes vies. Tout ce que saint Ignace appelle « l'élection » n'est que le développement de ce drame, une manière de le conduire à l'issue digne des chrétiens sérieux. Dans ses décisions, la conscience a les allures d'un impératif indiscutable. On sent que ne pas exécuter ce qui a été résolu serait vilenie, lâcheté. Bien plus, en bien des cas, la seule idée de discuter, d'hésiter est into-

lérable. Tel le cas de la trahison par exemple : hésiter, ne pas savoir ce qu'il faut faire est une honte : on ne discute pas cela. La conscience ne l'admet pas. Bref : la conscience nous révèle régulièrement notre moi en mieux, notre moi idéal, notre moi tel qu'il doit être ; c'est-à-dire mon vrai moi.

B. LA CONSCIENCE : REVELATION DE MON « MOI PROFOND »

Nous observions, à l'instant, que les décisions de la conscience sont assez souvent spontanées, immédiates, sans longues délibérations antécédentes. Elle procède par intuition. On ne saurait pas aligner, dénombrer les raisons de l'option à laquelle on s'est arrêté. Le motif n'en est pas qu'on manque de justification, mais qu'il y en a trop. Même dans le cas d'une discussion prolongée avec soi-même, quand on s'est enfin décidé, les considérants pleinement conscients ne sont pas les plus déterminants. Ils constituent des sortes de travaux d'approche, des défrichements qui nous ont permis d'accéder à la vraie source de la conscience, qui est la sous-conscience. Un phénomène pareil se retrouve dans toutes les attitudes profondément humaines. On peut défier n'importe qui de donner tous les motifs de son amour pour sa mère ou sa femme, pour son enfant, pour son pays, et même pour son métier ou sa région. Ce serait le cas de répéter : « nec laudare sufficis ». Le cas de la conscience n'est pas différent ; elle est la réaction sortie des profondeurs de notre être intelligent, compréhensif, de notre être qui connaît, qui sent, qui veut. Elle est fonction de toute la conception ordinaire de la vie. Cela fait comprendre l'immoralité sereine d'un profiteur ou d'un jouisseur, comme l'héroïcité d'un saint. Les décisions de la conscience ne sont que des remous, à la surface, des mouvements qui agitent le fond. Notre être réel, chaud, vivant, non pas l'être abstrait défini par une formule sèchement et pauvrement philosophique, prend position, à un moment précis du temps, à un endroit très déterminé de l'espace, devant le réel concret où il est tout entier engagé, et où il veut s'insérer d'une façon digne de lui. On veut être pleinement humain, pleinement chrétien. La décision de la conscience n'est pas une solution théorique d'un cas abstrait, mais une insertion de notre être total dans le réel.

C. LA CONSCIENCE : DIFFERENTE DU MOI INSTINCTIF

Reste à examiner un autre fait : beaucoup d'hommes n'entendent pas, sans une certaine protestation instinctive, qu'il faut toujours suivre la conscience. C'est qu'ils ont l'expérience que ses décisions coïncident peu avec le souci du profit immédiat, palpable, des plaisirs, de la commodité ; que ses décisions ne rendent pas l'existence facile ni paisible ; qu'elles transforment la vie en un chemin montant, mais âpre. Justement, tout ce qu'ils redoutent ! Ne va-t-elle pas, en de

certaines circonstances, jusqu'à exiger l'héroïsme du renoncement total à tout profit, à tout plaisir, à la liberté même, voire à la vie. La conscience ne paraît pas très préoccupée du « moi » auquel nous aimons de nous identifier. Elle prononce régulièrement contre lui ! Elle force, pensons-nous, à le supprimer ! Elle paraît impérieusement dominer notre moi, être fort détachée de ce moi.

Et pourtant, examinons le cas du sacrifice total, du renoncement héroïque au moi, qu'est le consentement à la mort pour sauvegarder de plus hauts biens. Il est libre ; il doit l'être ; il n'a de prix, il ne mérite l'honneur, que s'il l'est.

La conscience, avec des apparences d'être étrangère au moi, insoucieuse de lui, est ce qu'il y a de plus intime à lui. L'ordre du sacrifice nous est imposé à nous-mêmes par nous-mêmes contre nous-mêmes. Tous les sacrifices, à l'exemple de celui de Jésus, n'ont de valeur qu'à la condition d'être accomplis, « quia ipse voluit ».

D. LA CONSCIENCE : PRESENCE DE DIEU EN NOUS

1. Je ne veux d'aucune manière construire une preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale. Mais je constate d'une part que Dieu est l'absolu, l'indiscutable, la dernière comme la première raison de tout. Etant la Beauté, la Bonté, la Réalité, la Vie absolue, infinie, il en est aussi la Source. La participation à l'être est une participation à son être, indéfiniment graduée. D'autre part, je constate que la conscience en nous présente les mêmes caractères d'absolu indiscutable. Elle est en nous la source d'humanité vraie, réelle, belle, bonne. La vie non seulement n'est plus humaine sans elle ; elle n'est plus du tout sans elle, elle devient impossible. La conscience peut ainsi être dite une présence active de Dieu en nous.

Un de mes codétenus de Dachau me lisait, un jour, une lettre reçue de sa femme après le premier bombardement de Nuremberg : elle avait passé une nuit affreuse avec ses deux petites filles dans un abri ; mais, écrivait-elle, on avait passé le temps à prier « le vieux bon Dieu »... Il s'interrompit pour me dire : « J'aime cela. Je ne crois pas en Dieu ; il n'existe pas. Mais on ne peut pas être un homme si on ne reconnaît rien au-dessus de soi... J'aime que ma femme prie Dieu ». Le propos est caractéristique et contradictoire en soi. Dans cette bouche, il était émouvant. Dieu en comprenait le vrai sens.

2. Obéir à sa conscience : c'est obéir à Dieu. Les hommes honnêtes se divisent en deux groupes. Le premier nomme Dieu par son nom, a levé le voile impersonnel et froid qui s'appelle la conscience, la reconnaît comme un appel de Dieu, auquel il faut consentir pour être un homme véritable. Le second ne le nomme pas, ne l'ayant pas encore discerné. Mais les deux adorent Dieu, reconnaissent son domaine absolu et bienfaisant en lui obéissant ; ils sont en contact avec lui :

ils l'ont rejoint dans l'amour. Quiconque permet à sa conscience d'être et d'agir efficacement en lui, au fond, introduit à l'intime de lui-même le « Dulcis hospes animae ».

La conscience est donc auguste et mérite le respect. Il faut la cultiver librement ; Dieu n'entend être l'hôte intime que de ceux qui librement lui ouvrent la porte et le convient à entrer, et librement le gardent, comme leur Etre nécessaire.

Cette ouverture de la porte de l'âme : il nous reste à exposer comment on peut la réaliser.

III. EDUCATION OU REDRESSEMENT DE LA CONSCIENCE

A. LES INTERVENTIONS DU DEHORS : INOPERANTES

La conscience est un état intérieur très riche, très touffu, où ne règnent pas les fausses clartés qui ne s'obtiennent souvent qu'en élaguant des éléments essentiels mais complexes. On pourrait presque ériger en principe qu'une solution « simple, limpide » d'un problème humain, est probablement fausse. Ceci soit dit pour qu'on évite de croire que le redressement, ou même la formation d'une conscience, soit affaire aisée, de tout repos. Nous allons examiner d'abord deux de ces méthodes « faciles », mais désastreuses.

1. *Le dressage moral.*

La conscience n'est pas un intrus dans une âme ; elle n'est pas « un étranger » venu du dehors. Elle est ce qu'il y a de plus intime. Cependant on tâche, à la place de cet intime, de substituer un « autre » *par le dressage* ; on enseignera ce qu'il faut faire ; on désapprendra ce qu'il ne faut pas. Pour arriver à l'exécution, presque mécanique, on procède par menaces, punitions, ordres nets et péremptoires. Au stade infantile de la vie, quand la faculté de comprendre, de raisonner n'est encore qu'embryonnaire, cela est légitime, et même nécessaire. Il sera plus facile, plus tard, « à l'âge de raison », de faire saisir la vraie nature des actes et comportements dont on a déjà l'habitude. Ainsi par exemple, la physique du son est-elle plus accessible à quelqu'un qui a déjà la pratique du piano.

Mais ce serait une erreur de croire que ce dressage peut aboutir à une persévérance à travers toute la vie. L'éveil de la raison, c'est-à-dire du sens de la causalité qui se traduit par des incessants, des obsédants « pourquoi », est mortel pour les « consciences » dressées et non éclairées, c'est-à-dire impersonnelles. La réponse au « Pourquoi faire cela ? » ne peut plus être : « Parce que tu l'as toujours fait » ou « Parce qu'on te l'a dit ». Cela est insuffisant. On assiste alors à ces singuliers retournements, qui stupéfient, qui font dire « Aurait-on cru qu'il agirait comme cela ! » « Ce n'est pas cela qu'on lui a si bien appris ! » Cet effondrement d'une pseudo-conscience était à prévoir.

Un exemple typique, qui devrait faire réfléchir, est celui de la messe quotidienne infligée aux écoliers ; sitôt les vacances, ils y vont à peine encore le dimanche ! Et les communions fréquentes et quotidiennes des pensionnats, sans lendemain dans la vie ! Dressage, rien que dressage, aboutissant normalement à la faillite.

2. *Les « commandements ».*

Que de fois n'entend-on pas reporter sur « l'Eglise » les préceptes les plus sûrs de la loi naturelle. Les prêtres sont censés « commander », « défendre » ; on vient leur demander si on peut, si on doit faire ou ne pas faire ceci ou cela. Quitte du reste à déclarer, plus tard, que « l'Eglise », « les prêtres » commandent l'impossible, « qu'on voit bien qu'ils n'ont pas idée de la vie » ; « que le catholicisme est impraticable ».

La conscience consiste-t-elle à connaître et à observer des commandements ? La moralité est-elle identique à l'obéissance ? Un prêtre est-il « la conscience » de ses ouailles, et celles-ci, pour réaliser la perfection de la moralité, qu'est la sainteté, peuvent-elles, doivent-elles se contenter d'avoir son avis et d'exécuter ses consignes ? Répondre affirmativement peut être très tentant pour un aspirant-dictateur spirituel. Mais où prend-on le droit de s'arroger cette dictature des âmes ?

La moralité, bonne ou mauvaise, consiste à porter l'entière responsabilité personnelle de ses actes. Nous avons vu que la conscience est la réaction de tout l'être humain, de son intelligence et de sa volonté libre, et de tout le complexe que nous désignons par là.

Agir sous sa propre responsabilité est l'idéal auquel chaque homme doit aspirer, auquel chaque éducateur doit conduire ses disciples. Si je ne vole pas, pour le seul motif qu'on m'a dit que cela ne se fait pas, c'est bien, c'est surtout utile pour le propriétaire ; mais si je ne vois pas moi-même pourquoi le vol est inadmissible, on ne peut pas dire que j'aime la justice, ni que je sois très honnête. Il se peut que je ne sois pas capable de comprendre la raison du respect de la propriété ; cette incapacité n'est pas une vertu, elle est une lacune ; et somme toute, je suis au degré inférieur de la moralité, aux confins du moral et de l'immoral ; l'expérience a suffisamment prouvé combien facilement on se débarrasse de cette tutelle incomprise.

Il faut avouer que, pour beaucoup, la tentation est forte de s'en remettre à autrui pour fixer la conduite morale ; c'est moins ardu de recevoir un avis stéréotypé que de scruter soi-même un problème. A cette tentation succombent aussi bien les dirigés que les directeurs, les uns comme les autres s'abritant derrière « les auteurs », pour se dispenser de faire des diagnostics compliqués, de peser et comparer bien des éléments et préférant de loin une « règle » donnée une fois pour toutes. Nous en avons eu longtemps un exemple mémorable dans la loi du jeûne, avec le déjeuner de 2 onces (62 gr. 50) et la « refectio

serotina » de 8 onces (250 gr.). J'entends encore l'exclamation indignée d'un confesseur, lorsqu'il entendait qu'on admettrait des réglementations moins arithmétiques. « Alors, ce ne serait plus la même chose pour tout le monde !... Où cela va-t-il mener ? ». Naturellement, cela épouvantait ce pauvre homme, de devoir accepter des jugements différents pour chaque cas. Mais la moralité ne consiste pas à pouvoir facilement débrouiller tous les cas, mais à donner la solution exacte pour chacun. La moralité n'est pas une abdication de la personnalité responsable.

Remettre la décision de la moralité particulière des actes individuels à la simple « autorité » offre de très graves inconvénients.

Premier inconvénient : celui qui tranche pour autrui est rarement au fait de toutes les données d'un problème concret. Un élève d'école primaire qui s'aviserait de résoudre un problème d'arithmétique en négligeant certaines données aurait zéro. Je ne vois pas pourquoi il n'en serait pas de même dans le problème présent autrement grave. Trop fréquemment, ce cas se présente ; les solutions sont viciées du fait que le « cas » n'a pas été saisi dans toute sa complexité. J'ai entendu un prédicateur, qui avait fougueusement sonné la charge contre la limitation des naissances, répondre à un prêtre grave qui lui faisait observer que l'affaire était plus compliquée qu'il n'avait l'air de le savoir ; qu'il y avait le salaire insuffisant, le logement incroyablement étriqué. Il interrompit : « Je n'ai pas à m'occuper de tout cela ! » C'est proprement une monstrueuse sottise. Qu'on ne me fasse pas dire maintenant ce que je n'ai pas dit. J'affirme seulement que, quand on veut traiter un problème aussi tragique, il faut avoir le courage de tenir compte de toutes les données, sans en omettre une — ou bien se taire. Les solutions erronées se révèlent tout de suite impossibles dans la pratique. Dès lors, c'est le drame dans la vie des fidèles. Pendant quelque temps, ils vont peut-être s'acharner à vivre selon cette règle impossible. En vain ! ce sera bientôt la révolte ; ce sera, c'est en ce moment le mépris de toute règle, le scepticisme complet vis-à-vis de l'Eglise, compromise par des maladroits. On n'entend que trop le reproche amer, « Onera importabilia alii imponunt ; ipsi autem digito ea nolunt movere ».

Le second inconvénient, c'est d'habituer les fidèles à rester en tutelle. Ils ne savent plus décider, délibérer, apprécier la valeur morale intrinsèque d'un acte. Ils n'y voient plus qu'une conformité extérieure avec une prescription, et perdent ainsi vraiment le sens moral. Que penser par exemple d'un enfant qui soutient ses vieux parents uniquement parce qu'on lui a dit que cela se doit, non parce qu'il sent intimement qu'il le faut ? Or la grande masse des pénitents, au confessionnal, montrent que du péché ils n'ont nulle autre idée que celle d'une contravention, suivie le cas échéant d'une sanction terrible, dont, au demeurant, ils ne voient pas le bien-fondé. La seule notion

du mal dont ils disposent, c'est qu'il est défendu. Aussi leur attitude morale est celle de tous ceux qui vivent sous contrainte : ils tâchent de ne faire, de ce qui est imposé, que le strict nécessaire, s'ingéniant à échapper au reste. Voyez le résultat obtenu par cette « méthode d'autorité », par rapport à la messe du dimanche. Pour la plupart, ce n'est qu'une obligation d'assister à une cérémonie qu'ils ne comprennent pas et qui ne les intéresse pas ; aussi prennent-ils de plus en plus l'habitude de s'en dispenser pour les plus futiles motifs. La messe n'est pas la réalité mystérieuse, grandiose, sacrée par excellence ; elle est un « commandement », pis : une corvée !

Un troisième inconvénient, c'est de réduire toute la conscience morale à la mémoire des prescriptions, et surtout... à une casuistique byzantine. Voyez encore à ce sujet un exemple typique : l'abstinence. Elle est un mode de la pénitence, de l'austérité essentielle au christianisme. Les chrétiens n'y voient qu'une défense de manger de la viande. J'en ai connu un, qui, ne pouvant trouver du poisson à son choix dans son village, s'en venait à Bruxelles, tous les vendredis, « faire pénitence » en prenant un somptueux dîner dans un des restaurants les plus fameux. Il avait la conscience bien tranquille : il faisait « ce qui était commandé ! »... Sans se douter, qu'en observant si bien la lettre il avait complètement étouffé l'esprit.

Si l'on veut former ou redresser une conscience, il faut faire comprendre que la première condition, ce sera de vouloir prendre ses responsabilités, de ne pas s'en remettre, en tout, à autrui ; la conscience étant une réalité intérieure au chrétien, et non pas extérieure. Les autres sont là pour éclairer, aider, contrôler, redresser le cas échéant ; ils n'ont pas à se substituer à la conscience normale adulte, en toutes circonstances.

B. LES ACTES INTERIEURS QUI CONSTITUENT LA CONSCIENCE

La conscience chrétienne nous dicte notre conduite, à la suite d'une confrontation de toutes les données d'un problème moral du moment avec les grandes vérités, les grandes réalités religieuses. C'est la réponse motivée, à chaque instant, à la question : « Quid hoc ad aeternitatem ? »

1. Cela suppose d'abord une position nette du problème, une connaissance, aussi épuisante que possible, de toutes les conditions concrètes d'un acte à poser. Il va sans dire qu'il n'est pas nécessaire de pouvoir énumérer systématiquement tout ce qui doit être considéré, pour trouver une ligne de conduite juste. L'intuition, le « sentiment » joue ici le grand rôle dans la plupart des cas. On peut, on doit du reste acquérir cette perspicacité intuitive à laquelle peu de choses importantes échappent ; nous dirons de suite comment. Mais il y a des circonstances où il faudra plus de réflexion, plus de temps. Lorsqu'il

s'agit d'un achat de vêtement, de moto, ou de n'importe quelle chose de valeur, on prend ses précautions, son temps ; avant de se décider, on prétend tout considérer. Il n'y a pas de raison d'en agir autrement, quand il s'agit d'agir en honnête homme, en chrétien, de mener sa vie au but. Faute de tenir compte de tous les éléments, on peut, avec les meilleures intentions, obtenir un résultat exactement contraire à ce que l'on veut. Vouloir vaincre certaines tentations de sensualité par des mortifications est une tactique excellente ; mais reste à considérer *quelles* mortifications va s'imposer tel sujet. Car il se peut très bien que celles qu'il choisirait l'exaspéreraient davantage encore. Il ne serait pas délivré, mais accablé, et ne devrait pas attribuer à l'acharnement du démon, irrité par ce résistant, ce qui n'est que la conséquence de sa maladresse.

2. La bonne façon d'arriver à cette connaissance de soi-même, à cette clairvoyance de son état intérieur est l'examen de conscience, qui paraît bien indispensable à l'éducation morale. Beaucoup semblent incapables de le faire : ils vivent dans l'inconscience. Leurs actes ne les inquiètent que s'il en résulte un conflit avec autrui. Le type de cette candeur dans l'ignorance de soi est ce mourant, confessé, qu'on engageait, malgré tout le passé, à la confiance en la miséricorde ; il interrompit, indigné : « Pour qui me prenez-vous ? Je n'ai rien à me reprocher ». Il avait, à peu près, tout fait ; mais il n'avait rien à se reprocher !

Précisons toutefois cet exercice spirituel si essentiel. Il ne s'agit pas de dresser un procès-verbal des contraventions successives d'une période, courte ou longue, de la vie. Ce bilan a son importance ; mais ce n'est pas le point capital. Trop souvent, les chrétiens se bornent, en suivant un manuel, à faire une liste plus ou moins complète de péchés. Dire qu'il y a 300 kilos de poires sur un poirier n'explique pas comment une poire y ait mûri ! Ce qui est bien plus nécessaire, indispensable, c'est de pouvoir reconstituer tout le processus intérieur, qui a précédé, produit, l'acte posé. C'est cela qui le pose devant ma conscience dans sa vraie réalité. Un « mensonge » est probablement plutôt vanité, méchanceté, lâcheté, qu'un simple manquement à la vérité. Une « largesse » n'est pas nécessairement « charité », mais peut-être « ostentation, ambition, imprudent gaspillage, oubli des obligations essentielles » ! Je ne considère en ce moment que des vétilles. Mais il y a plus grave : des obsessions luxurieuses envahissent tout l'organisme ! Quand on sait ce que doit entendre, voir, et quelquefois sentir aussi le pauvre être humain, condamné à vivre dans de certains milieux, cela prend une tout autre coloration. L'éducation de la conscience doit apprendre précisément à débrouiller l'écheveau très touffu que constitue tout acte qui exige un peu d'intensité vitale.

3. Une fois son identification faite, aussi totale que possible, il faut le comprendre, le voir dans la lumière religieuse, qui seule per-

met de l'apprécier selon toute sa valeur. Nos actes, surtout répétés, sont révélateurs sans doute de la conception générale qu'on a de la vie. Mais, d'autre part, en se remettant devant les yeux la vérité objective, en lui comparant la réalisation dans notre conduite, nous jugeons celle-ci avec exactitude et rigueur.

La conscience résulte de cette confrontation de la vie réelle avec son idéal. Quelles sont ces vérités, qui seront comme l'étalon auquel on rapportera nos actes ?

a) Seraient-ce les sanctions de l'au-delà : Enfer... Ciel ?

La terreur est mauvaise conseillère. Elle n'est pas sans effet, ni non plus sans inconvénient. N'agir que par crainte, pour éviter le châtiment, n'est pas d'une très haute moralité. L'enfant qui n'obéit que pour éviter la gifle, qu'en pensons-nous ? Du reste, qui ne connaît que la peur cherche à s'en débarrasser... et y réussit presque toujours, par la négation. Il suffit d'avoir entendu les confidences de nombreux croyants, pour constater leurs doutes, leur scepticisme sur l'enfer (sauf pour les autres !).

L'espoir d'une compensation, d'un salaire, d'une prime ou récompense, n'est pas d'un ordre plus relevé que la peur. Remplacer la crainte de la gifle par l'espoir du chocolat n'est pas d'une moralité supérieure. Que penser de celui qui fait le bien, non parce qu'il est bien, mais parce qu'il rapporte ?

La terreur et l'espoir sont des succédanés, qui s'imposent, et assez souvent, faute de mieux. Ces deux sentiments sont à tenir en réserve (telle est la doctrine très juste de saint Ignace), pour l'instant où le vrai motif n'agit plus, ou plus assez. Mais avec la peur ou l'espoir, nous nous trouvons encore devant une des formes de l'extrinsécisme en morale : que telle attitude nous vaudra, à ce que l'on dit, l'enfer ou le ciel ne nous dit pas pourquoi cette attitude est louable ou détestable. La conscience authentique est celle qui se rend compte du contenu de l'acte, non seulement de ces conséquences, et qui voit le lien entre le mérite et son fruit. Du reste, en matière morale, comme en toutes autres, l'éducation par la peur ou l'intérêt aboutit à des faillites. On peut commencer par là, y recourir le cas échéant ; on ne peut d'aucune manière s'en contenter ; il faut passer plus outre.

b) Le tort de ceux qui brandissent la menace de l'enfer, ou qui agitent l'espoir du ciel : c'est de détacher de la vie ces deux réalités formidables. Elles y apparaissent comme surajoutées, n'ayant pas de lien essentiel avec elle ; dès lors l'existence d'ici-bas et celle de l'au-delà se présentent comme deux rives entre lesquelles s'enfonce un abîme ; elles ne sont pas en prolongement vital. Or il ne faut jamais oublier que la vie présente happe vraiment tout l'homme ; impossible en fait de les intéresser, de les passionner pour autre chose que pour cette « avaleuse ». On n'a d'audience chez la plupart qu'en les

entretenant de cette vie, non pour les y enfermer, les y incarcérer « inter bruta animalia », mais, pour la leur faire comprendre comme une évolution, comme une croissance lente, orageuse mais sûre, de l'au-delà.

Former la conscience, ou la redresser sera d'abord lui faire voir une orientation générale de l'activité vitale de l'homme qui donne sa valeur à chacun des épisodes successifs qui la composent. Dévier de cette ligne essentielle, c'est le péché. Cette marche ascendante et progressante va vers le triomphe de l'esprit, de l'âme. L'homme n'est pas seulement de la chair vivante, mais un être où l'âme doit de plus en plus dominer la chair. Chaque fois que l'homme ne prétend être que « charnel » — quand il s'abandonne à la goinfrerie ou à la luxure par exemple — il pèche. Toute « œuvre de la chair » — la transmission de la vie n'est pas la seule — doit être intégrée dans un complexe spirituel, et dominée par lui. C'est là, pour reprendre un lieu commun, « sauver son âme ».

Mais ce n'est pas tout : ce n'est même à proprement parler qu'un postulat d'une évolution ultérieure. L'homme parfait n'est pas seulement un être pleinement évolué parce qu'il atteint les limites de ses possibilités naturelles. « Plus est en lui ». Il doit se dépasser ; une énergie surnaturelle est en lui par le baptême : celle de recevoir une participation mystérieuse de la nature divine, qui fait de Dieu vraiment le Père de l'homme, et de celui-ci vraiment un fils. En bref : l'homme doit devenir, être chrétien. Cette dignité n'est pas un ensemble de pratiques rituelles, cultuelles, morales. Celles-ci sont requises par cette destinée ou en découlent. Toute la formation de la conscience est conditionnée par cette idée surnaturelle de l'homme. Toute la vie morale en est pareillement commandée. Et si l'on assiste à un effondrement de la conscience, c'est que la fondation qui doit la porter n'est plus solide, cède... Nous n'assisterons à un redressement, nous ne l'espérerons que si nous prenons soin d'abord de rebâtir ces fondements doctrinaux. « Veritas liberabit ».

IV. TACHE DES EDUCATEURS DE LA CONSCIENCE

Nous pouvons être bref : il n'y a qu'à résumer certaines affirmations.

1° Il faut d'abord qu'on ait la loyauté et le courage de renoncer aux solutions paresseuses de facilité : bourrer la mémoire de préceptes ou de défenses ; procéder par affirmations farouches, vigoureuses ; persuader les fidèles que l'unique chose à faire : c'est d'obéir, et soi-même se contenter de répéter les solutions abstraites sans les contrôler et les nuancer au contact de la vie réelle. Cette tâche est délicate, difficile et l'on comprend que, sans en être bien conscient, on se laisse aller à se dispenser de cette opération compliquée, toujours à refaire.

2° Il faut ensuite apprendre aux chrétiens de tout âge qu'il n'est pas de vie humaine sans maîtrise de soi, ni de vie chrétienne sans austérité. La vie morale suppose toujours de l'ascétisme. Inutile de se leurrer là-dessus. Dispenser les chrétiens, se dispenser soi-même de porter la croix, c'est rendre impossible la marche à la suite de Jésus, la réussite nécessaire de la destinée humaine. Cet esprit de mortification, pour l'appeler par son nom, désuet peut-être, mais plus que jamais exact, n'est pas tout le christianisme : mais il en est le postulat irremplaçable.

Aux chrétiens, qui ont cette maîtrise de leur être charnel, il faut ensuite proposer l'idéal chrétien : la vocation admirable à la filiation divine. Ce n'est pas facile. On s'en dispense volontiers pour se cantonner dans une description et une promulgation des mœurs que requiert une destinée pareille et qui ne sont explicables et admissibles et praticables que dans sa lumière. Il faudra, cheminant par ce chemin à dix étapes que sont les commandements de Dieu, y montrer et faire aimer, en chacun, un élément de cet idéal inouï et parfaitement réalisable : vivre en fils et fille de Dieu.

Il faudra leur donner l'amour enthousiaste de Dieu descendu jusqu'à nous et demeurant avec nous pour nous aider à faire de cet idéal une réalité. Le jour où cette lumière de grâce illuminera une âme, sa conscience sera éclairée, sera décidée ; la vaillance sera possible ; car il en faudra. Mais si la destinée surnaturelle n'est qu'un brumeux rêve, sans éclat, la vie pareillement sera terne, la conscience obscurcie. Avec le coucher du soleil éternel dans les âmes, la conscience sera pareillement dans la nuit... et les hommes ne feront plus que des œuvres de ténèbres : « In umbra mortis sedent ». Le joug « doux et léger » les écrasera ; ils le rejetteront.

3° La tragédie morale de beaucoup de chrétiens, c'est que, sans être suffisamment instruits et disciplinés, ils sont affrontés à des obligations dont ils ne voient pas la raison profonde, dont ils perçoivent seulement la lourde pesée. Il ne s'agit pas de leur rendre la vie plus facile, en allégeant le poids, en réduisant les obligations. Il s'agit de la leur rendre plus sereine, de leur faire saisir que d'être librement enfants de Dieu ne se réalise qu'au prix de beaucoup de renoncements. Mais ces renoncements se justifient, parce qu'ils consistent, en dernière analyse, à faire place à l'Esprit de Dieu, à l'esprit filial qui fait la force, la noblesse et la joie durable de toute vie.

L. De Coninck, S. I.

(N.d.l.R.). L'encyclique « Mystici Corporis Christi » a conféré une actualité nouvelle à plusieurs problèmes étudiés depuis longtemps dans la théologie catholique, entre autres aux suivants : sens exact de l'expression « Corps du Christ », tel que l'ont compris saint Paul et la tradition catholique la plus ancienne ; rapport existant entre « Corps mystique » et « Eglise catholique » ; manière dont se rattachent au Corps mystique les Chrétiens séparés se trouvant en grâce avec Dieu ou les non-chrétiens qui auraient été justifiés intérieurement par leur réponse intime à l'appel divin vers la foi et la charité. L'encyclique n'a pas voulu dirimer ces questions librement discutées. Les deux articles réunis ici sont de même inspiration quoique n'aboutissant pas à des conclusions identiques. Il nous a paru théologiquement utile autant qu'intéressant de les publier en même temps. Tous deux sont de nature à susciter la réflexion théologique et à l'orienter efficacement.

« ORDONNES AU CORPS MYSTIQUE... »

> « Ceux qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Eglise catholique... sont ordonnés au Corps Mystique du Rédempteur par un certain désir et souhait inconscient » (Pie XII, encycl. *Mystici corporis*).

Une lecture trop rapide de l'encyclique *Mystici corporis* de Pie XII a empêché quelques commentateurs de respecter toutes les nuances de la pensée du Souverain Pontife dans la question des membres de l'Eglise. On a fait dire au pape que « les hérétiques, même de bonne foi semble-t-il, ne sont pas membres du corps mystique ». La traduction française officielle, que reproduit l'édition de la Maison de la bonne presse, favorise d'ailleurs cette exégèse sans nuance, car elle laisse tomber un mot important (*reapse*) qui appartient au vocabulaire traditionnel en la matière et qui précise le sens de l'exclusion formulée par Pie XII, quand il écrit : « Seuls doivent être comptés *reapse* parmi les membres de l'Eglise... ».

Nous voudrions montrer, par une étude plus fidèle des passages où le pape traite des « séparés », comment l'encyclique *Mystici corporis* reprend totalement à son compte l'enseignement du Magistère sur la situation des séparés par rapport à l'Eglise, et de plus, explicite un point de doctrine que les documents officiels antérieurs supposaient sans l'exprimer.

I

Avant de passer à l'examen des textes qui définissent la situation des « séparés », il convient de signaler les passages où Pie XII écarte une certaine conception de l'oecuménisme qui ne tendrait à rien moins qu'à nier l'unicité visible de l'Eglise du Christ.

Depuis Origène et saint Cyprien, l'unicité de l'organisme du salut

fondé par le Christ est traditionnellement exprimée par l'axiome : hors de l'Eglise, point de salut. Et l'Eglise dont il s'agit est l'unique Eglise du Christ, à la fois et indissolublement visible et invisible, l'Eglise qui a à sa tête le pontife romain, l'Eglise que gouverne le corps épiscopal, l'Eglise des sept sacrements...

Par cet axiome, l'Eglise entend affirmer qu'il n'y a en dehors d'elle aucun autre organisme du salut : les communautés chrétiennes dissidentes ne peuvent même pas être regardées comme des parties de la véritable Eglise (1).

Dans plusieurs passages de son encyclique, Pie XII reprend en des formules équivalentes ce même enseignement. Nous en relèverons deux plus particulièrement, car elles mettent les catholiques en garde contre une conception de l'oecuménisme qui implique une grave déformation de l'Eglise.

Au début de la première partie de sa lettre, Pie XII rappelle, à la suite de saint Paul et de Léon XIII, que l'Eglise est un organisme « visible », « un » et « indivisible ». Il repousse aussitôt l'idée que l'on puisse regarder l'Eglise comme un organisme invisible qui réunirait en lui des communautés chrétiennes divisées les unes d'avec les autres : « C'est donc s'éloigner de la vérité divine que d'imaginer une Eglise qu'on ne pourrait ni voir, ni toucher, qui ne serait que « spirituelle », dans laquelle les nombreuses communautés chrétiennes, bien que divisées entre elles par la foi, seraient pourtant réunies par un lien invisible (2) ».

Plus loin, il rappelle que l'Eglise visible et une n'a « qu'une seule tête principale, à savoir le Christ » et que le pape, vicaire du Christ, est l'expression visible et inséparable de cette unique tête. Et il ajoute : « Ceux-là se trompent donc dangereusement qui croient pouvoir s'attacher au Christ, tête de l'Eglise, sans adhérer fidèlement à son vicaire sur la terre. Car en supprimant ce chef visible et en brisant les liens lumineux de l'unité, ils obscurcissent et déforment le corps mystique du Rédempteur, au point qu'il ne puisse plus être reconnu ni trouvé par les hommes en quête du port du salut éternel (3) ».

---

(1) Pie IX, *Syllabus*, prop. 18 (Denzinger, 1718). — Le schéma de la Constitution *De Ecclesia* du concile du Vatican prévoyait le canon suivant : *Si quis dixerit veram ecclesiam non esse unum in se corpus, sed ex variis dissitisque christiani nominis societatibus constare, per easque diffusam esse ; aut varias societates ab invicem fidei professione dissidentes atque communione seiunctas, tanquam membra vel partes unam et universalem constituere Christi ecclesiam...* (c. 4 ; Mansi, LI, 551 D).

(2) *Quapropter a divina veritate ii aberrant, qui ecclesiam ita effingunt ut neque attingi neque videri possit, sicque tantum « pneumaticum » aliquid, ut aiunt, quo multae christianorum communitates, licet fide ab se invicem seiunctae, inter se tamen haud adspectabili nexu coniungantur* (texte de la *Nouvelle Revue théologique*, t. LXVII, 1945, p. 459).

(3) *Periculose igitur in errore ii versantur, qui se Christum Ecclesiae ca-*

II

C'est donc par rapport à cette Église authentique du Christ, visible, une et indivisible, que Pie XII va apprécier la situation des séparés. Il le fait surtout en deux passages, desquels il faut dégager avec soin le but précis que le pape s'est proposé en les écrivant.

A

Le premier texte appartient à la toute première section de l'encyclique, où le pape se propose de « définir » et de « décrire » l'Église comme « corps » (4). Après avoir rappelé, comme nous le disions plus haut, que l'Église est un corps « un et indivisible », « visible », il montre qu'elle est un « corps », parce qu'elle comporte une multiplicité de membres organisés et hiérarchisés (5) et qu'elle est pourvue des moyens de faire vivre ses membres et de subvenir aux nécessités sociales de tout le corps, à savoir les sacrements (6).

Signalant alors brièvement que, par sa constitution, l'Église possède les « ressources nécessaires » pour constituer le peuple des enfants de Dieu (7), Pie XII est amené à déterminer avec précision qui sont les membres de l'Église.

Dans ce premier texte consacré aux membres de l'Église, le pape veut définir qui sont les membres *authentiques* de l'Église. Pour exprimer cet aspect de sa pensée, il use en effet d'un petit mot, sur lequel l'attention du lecteur est attirée par la position même qu'il occupe dans la phrase : *In ecclesiae autem membris r e a p s e ii soli annumerandi sunt qui...* (8).

De ce petit mot, malheureusement, la traduction française que nous avons sous les yeux n'a pas tenu compte. Il est vrai que, pour en comprendre la signification, il faut connaître la tradition théologique en cette matière et savoir qu'il y a reçu un sens technique précis. Selon cette tradition, sur laquelle nous reviendrons, l'appartenance à l'Église peut revêtir deux formes : une appartenance authentique et plénière (*reipsa* disait, par exemple, Bellarmin) et un rattachement anormal et amoindri (*voto, vel desiderio*). En employant ici le vocable *reapse* et en reprenant, dans le second texte que nous

---

put amplecti posse existimant, licet eius in terris Vicario fideliter non adhaereant. Sublato enim adspectabili hoc Capite, ac diffractis conspicuis unitatis vinculis, mysticum Redemptoris corpus ita obscurant ac deformant, ut ab aeternae quaerentibus salutis portum iam nec videri, neque inveniri queat (*ibid.*, p. 467).

(4) *Ibid.*, p. 459.
(5) P. 459-460.
(6) P. 460-461.
(7) § *Quam ad rem...*, p. 461.
(8) P. 461.

avons annoncé, les mots *desiderio ac voto*, Pie XII laisse clairement entendre que ces deux textes présentent les deux aspects complémentaires de son enseignement sur les membres de l'Eglise.

Dans ce premier texte, il s'agit donc de l'appartenance *reapse* à l'Eglise, ou, comme nous disions, des membres authentiques et pléniers de l'Eglise. On comprend alors le sens de l'exclusion (*ii soli annumerandi sunt...*) que prononce le pape : il entend déterminer « ceux-là seuls » qui constituent les membres authentiques de l'Eglise.

Parmi les conditions positives (9) de cette appartenance authentique et plénière, Pie XII limite son énumération au baptême et à la profession de la vraie foi (*qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur...*) (10), parce que, procédant par exclusion, il ne retient que les points les plus visibles sur lesquels s'affirme la distinction entre membres authentiques de l'Eglise d'une part, et, de l'autre, les « séparés » non encore baptisés ou dissidents. De fait, le pape indique aussitôt la condition négative de cette appartenance : ne pas être séparé de l'organisme du corps (du Christ). Comme cette séparation peut avoir une double origine, comme elle peut être l'œuvre soit de ceux-là mêmes qui se sont séparés, soit de l'autorité légitime qui a retranché de l'Eglise un de ses membres, le pape, en deux formules antithétiques et complémentaires, précise que ceux-là seuls sont membres authentiques de l'Eglise, qui, en outre, « ni ne se sont eux-mêmes séparés malheureusement de l'organisme du corps, ni n'en ont été retranchés par l'autorité légitime pour des crimes très graves » (11).

Pie XII justifie ensuite les affirmations précédentes, en citant *I Cor.*, XII, 13, qui fait du baptême en un seul Esprit la condition de l'appartenance au Corps ; en se référant ensuite à *Ephés.*, IV, 5, qui fait de l'unique foi une autre condition de cette appartenance ; en se reportant enfin à *Mt.*, XVIII, 17, qui fonde le droit qu'a l'Eglise de séparer d'elle ceux qui refusent de l'écouter. Le Souverain Pontife tire alors de ces textes une conclusion (*quamobrem*) qui reprend, sous une autre forme, les conditions négatives de l'appartenance authentique à l'Eglise : « C'est pourquoi ceux qui sont séparés pour des raisons de foi ou de gouvernement ne peuvent vivre dans cet unique corps et dans cet unique Esprit divin » (dont parlait l'Apôtre dans les textes qui viennent d'être cités) (12).

---

(9) Cfr p. 479, le § *Quoniam vero...*, où sont énumérés d'autres « liens » constitutifs de l'Eglise visible.

(10) Cfr p. 463 : *Baptismum quoque designabat, quo crediturі Ecclesiae corpori insererentur...* ; ainsi que le texte cité note 18.

(11) *Neque a Corporis compage semetipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt.*

(12) *Quamobrem, qui fide vel regimine invicem dividuntur, in uno eiusmodi Corpore atque uno eius divino Spiritu vivere nequeunt.*

Prévenant aussitôt une question qu'on n'aurait pas manqué de se poser ([13]), Pie XII explique que l'appartenance authentique à l'Eglise n'exclut pas tous les pécheurs, mais ceux-là seulement qui sont hérétiques, schismatiques ou apostats, et ceux-là que d'autres fautes graves auraient fait exclure de l'Eglise. Parmi les péchés graves, seuls le schisme, l'hérésie et l'apostasie ont par eux-mêmes (*suapte natura*) le pouvoir de séparer du « corps de l'Eglise » ([14]). Les autres péchés, même très graves, n'ont pas cette issue, à moins que « le pécheur tombé... ne se soit rendu, par son obstination, indigne de la communion des fidèles ([15]) », cette obstination étant alors le motif qu'a l'autorité légitime de séparer de l'Eglise, selon la formule que Pie XII employait plus haut en songeant déjà à ce cas, semble-t-il.

B

Tels sont donc les membres authentiques de l'Eglise, et tels sont ceux qu'on n'y peut pas compter. Le second texte que Pie XII consacre aux « séparés » va nous présenter une affirmation complémentaire de la précédente.

Auparavant, il convient de relever quelques textes qui sont situés dans la partie intermédiaire de la lettre, et qui ne se comprendraient pas, si le premier texte que nous venons d'analyser présentait autre chose qu'un premier aspect de la pensée du pape. A la suite de saint Paul, Pie XII n'attribue en somme qu'une place de choix aux « membres » authentiques du Corps mystique, parmi les bénéficiaires des grâces que le Sauveur a acquises pour tous les hommes et qu'il leur distribue ([16]). La même pensée avait déjà été exprimée précédemment ([17]), et le pape ajoutait alors que les membres du Corps mystique sont sous la dépendance absolue du Christ ([18]).

Ces façons de parler ne se comprendraient pas, si les hommes, qui ne sont pas pourtant membres de ce Corps, étaient sans aucune relation avec lui ; si, tout en ne méritant pas le nom de membres de ce Corps, au sens plénier et rigoureux que cette expression reçoit à peu près constamment dans l'encyclique, ils ne pouvaient être regardés

(13) *« Qu'on n'imagine pas non plus... »* (p. 462).

(14) *Siquidem non omne admissum, etsi grave scelus, eiusmodi est ut — sicut schisma vel haeresis vel apostasia — suapte natura hominem ab Ecclesiae corpore separet* (p. 462).

(15) *Nec contumacia sese indignum reddiderit christifidelium communione* (p. 462).

(16) *Immo absque ullo dubio dicendus est « Salvator omnium » ; quamvis cum Paulo sit addendum « maximeque fidelium ». Prae aliis videlicet omnibus, membra sua, quae ecclesiam constituunt, acquisivit sanguine suo* (p. 474).

(17) *... ut ... munera e fontibus Servatoris in salutem omnium maximeque fidelium effluere possent* (p. 464).

(18) *In arbore crucis denique sibi suam acquisivit ecclesiam, hoc est omnia mystici sui corporis membra, quippe quae per baptismatis lavracrum mystico huic corpori non coagmentarentur nisi ex salutifera virtute crucis, in qua quidem iam plenissimae Christi ditionis facta essent* (*ib.*).

comme en relation avec lui, à des titres fort divers qu'il resterait à déterminer. Le nier reviendrait à supposer que la grâce du Christ peut se répandre indépendamment de son Eglise (c'est-à-dire sans aucun lien avec elle, sans aucun rapport à elle) ; cela reviendrait à nier ce que l'encyclique exprime ou suppose constamment, que le salut est offert et assuré dans et par l'Eglise du Christ.

C

Après avoir lu le texte qui détermine ceux qui peuvent seuls être comptés comme membres de l'Eglise, au sens plein du mot (*reapse*), et après avoir relevé quelques-uns des textes où est affirmée l'expansion universelle de la grâce du Christ, par delà ces membres de l'Eglise, sur tous les hommes, on s'attend à voir définir la position qu'occupent par rapport à l'Eglise les hommes que la grâce atteint ainsi et sollicite. Cette attente est satisfaite indirectement un peu avant la fin de la lettre, lorsque le pape assigne à la prière de l'Eglise ses différents objectifs.

Au premier rang des bénéficiaires de la prière de l'Eglise, il faut placer « tous les membres de l'Eglise ([19]) », parmi lesquels reçoivent une mention particulière les évêques, les prêtres, les religieux et religieuses, enfin les membres souffrants d'ici-bas ou du purgatoire. Viennent ensuite les catéchumènes, que le pape ne semble pas placer parmi ceux qu'il a appelés, au sens fort, membres de l'Eglise ([20]). Mais cette prière doit aussi (*quoque*) viser deux autres catégories d'hommes : les païens d'une part (*qui vel nondum evangelii sint veritate collustrati neque in securas Ecclesiae caulas ingressi*) et de l'autre les hérétiques et les schismatiques (*vel a Nobis... ob miserum fidei unitatisque discidium sejuncti sunt*) ([21]).

Le pape rappelle alors qu'au début de son pontificat il a déjà confié au Christ « ceux qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Eglise catholique », afin qu'ils « aient la vie et qu'ils l'aient en abondance ». Ces hommes, comme l'indique le renvoi qui est fait à l'en-

(19) *Omniaque commendet mystici Iesu Christi Corporis membra* (p. 489-490).

(20) *Neque eos praetermittat, qui christianis praeceptis instruuntur, ut quam primum lustralis aquae lavacro expiari queant* (p. 490). — On notera que les sous-titres de la traduction française : « pour les membres de l'Eglise » (p. 56), « pour ceux qui ne sont pas encore ses membres » (*ib.*), sont très mal placés dans le texte. Le premier devrait figurer avant les mots : « Nous aussi, à l'exemple du Christ... » (p. 55), et le second, avant les mots : « Qu'elle n'omette point non plus... » (p. 56).

(21) P. 490. — En traduisant « *ob miserum fidei unitatisque discidium* » par « pour avoir malheureusement brisé l'unité de la foi » (p. 56), le texte français commet une faute et ne laisse pas percevoir qu'il est fait allusion à deux catégories de dissidents : les hérétiques (*fidei discidium*) et les schismatiques (*unitatis discidium*).

cyclique *Summi pontificatus* (22), ce sont à la fois les païens et les chrétiens dissidents, dont il vient juste d'être question.

Le pape précise ensuite quel est l'objet propre de la prière pour ces deux catégories d'hommes : qu'ils « sortent », librement et sous l'impulsion de la grâce, de « l'état » dans lequel ils se trouvent, pour « entrer dans l'unité catholique » et « dans le seul organisme du corps de Jésus-Christ (23) ».

Deux motifs complémentaires sont invoqués pour les décider à ce changement. Le premier concerne leur état présent, et le second l'Eglise à laquelle ils sont invités à adhérer. Leur état présent est en effet, selon une formule que Pie XII emprunte à Pie IX, « un état où nul ne peut être sûr de son salut éternel », tandis qu'ils trouveront dans la seule Eglise catholique la plénitude des « secours et faveurs célestes (24) ».

Cette opposition entre la situation dans laquelle se trouvent tous ceux qui sont séparés de l'organisme visible de l'Eglise et la situation qu'ils trouveraient dans l'Eglise catholique, suffit à justifier l'appel qui leur est adressé d'entrer dans l'Eglise. Car le pape ne dit pas que le salut leur soit impossible dans l'état où ils se trouvent, mais seulement qu'ils n'en peuvent être « assurés » ; il ne dit pas non plus qu'avant d'entrer ainsi dans l'Eglise ils sont radicalement sans rapport avec elle, mais seulement que le rapport qu'ils peuvent soutenir avec elle est tel qu'il ne met pas à leur disposition la plénitude (*tot tantisque*) des secours qu'ils auraient à leur disposition dans l'Eglise.

Dans la perspective où se développe ici la pensée du pape, dans cet appel qu'il adresse à tous ceux qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Eglise pour qu'ils y entrent, on s'explique parfaitement que la mention du rapport que ces hommes peuvent avoir avec l'Eglise apparaisse quelque peu comme une objection. C'est ce que les conjonctions *etiamsi* et *tamen* expriment (25) : *même si* les séparés se trouvent ordonnés à l'Eglise, ils sont *cependant* privés de la plénitude des biens chrétiens qu'on ne peut trouver que dans l'Eglise.

Toujours dans cette perspective, il convenait de marquer à quoi se réduit leur rapport à l'Eglise, afin de rendre manifeste que ce rapport ne suffit pas à mettre à leur disposition tous les secours divins

---

(22) *Qui vel ob amorem erga Christi personam vel ob Dei fidem nobiscum copulantur* (encycl. *Summi pontificatus, A.A.S.*, XXXI, 1939, p. 419).

(23) *... eos singulos universos... invitantes ut... ab eo statu se eripere studeant... Ingrediantur igitur catholicam unitatem, et Nobiscum omnes in una Iesu Christi Corporis compagine coniuncti...* (p. 490).

(24) *...ab eo statu... in quo de sempiterna cuiusque propria salute securi esse non possunt ; quandoquidem, etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur, tot tamen tantisque coelestibus muneribus adiumentisque carent, quibus in catholica solummodo Ecclesia frui licet* (p. 490).

(25) Cfr le texte cité à la note précédente.

qu'une appartenance plénière à l'Église leur procurerait seule. C'est dans ce but que sont utilisés les mots *inscio quodam desiderio ac voto.*

Ces expressions constituent le second terme de l'antithèse traditionnelle, à laquelle le pape empruntait l'adverbe *reapse,* quand il déterminait les membres véritables et authentiques de l'Église. Elles servent à opposer à cette appartenance plénière un rattachement anormal et amoindri. Voici comment Bellarmin en use pour définir le mode particulier de rattachement à l'Église du catéchumène, qu'il ne place pas parmi les « membres » proprement dits de l'Église. Il se fait objecter : *Post Christi adventum nulla est vera ecclesia, nisi illa quae proprie dicitur christiana ; si ergo catechumeni de ista non sunt, de nulla sunt.* Et il répond : *Quod dicitur extra ecclesiam neminem salvari intelligi debere de eis qui neque « reipsa » nec « desiderio » sunt de ecclesia. Quoniam autem catechumeni, si non « re », saltem « voto » sunt in ecclesia, ideo salvari possunt* ([26]).

Pie XII, qui traite des « séparés » païens et dissidents, modifie quelque peu la formule habituelle. Il semble difficile, en effet, de parler à leur sujet, comme le fait Suarez, d'un *votum ingrediendi ecclesiam,* en ce sens qu'ils désireraient consciemment entrer dans l'Église catholique. Aussi Pie XII parle-t-il d'un désir « inconscient » (*inscio*), essayant de faire comprendre à la fois que la situation ontologique du séparé l'ordonne à l'Église et qu'il ne s'en rend pas compte lui-même ([27]).

Afin de bien marquer, en outre, la différence qui existe entre un membre authentique de l'Église et celui qui en est « séparé », Pie XII modifie sur un autre point le langage habituel. Bellarmin disait : *saltem voto « sunt in » ecclesia* (catechumeni) ; Suarez : *Christi ecclesiam... vel in voto saltem et desiderio « ingredi ».* Pie XII dit simplement : *inscio quodam desiderio ac voto « ad mysticum Redemptoris Corpus ordinari ».* Cette ordination implique cependant un rapport réel à ce Corps, puisque dans le texte de l'encyclique *Summi*

---

(26) *Controv. de Summo pontifice,* l. III, c. 3 ; *Opera omnia,* éd. Vivès, t. II, 1870, p. 319[a]. — Cfr Suarez, *De fide disp.* XII, *sect.* 4, n° 22 ; *Opera omnia,* éd. Vivès, t. XII, 1858, p. 359[a] : *Melius ergo respondendum iuxta distinctionem datam de necessitate in re vel in voto ; ita enim nemo salvari potest, nisi hanc Christi ecclesiam vel in re, vel in voto saltem et desiderio ingrediatur... Estque manifestum, quia nullus est in re ipsa intra hanc ecclesiam, nisi baptizatus sit, et tamen salvari potest, quia sicut illi sufficit votum baptismatis, ita etiam votum ingrediendi ecclesiam ; idem ergo nos dicimus de quocumque fideli vere poenitente, qui baptizatus non sit, sive pervenerit ad fidem explicitam Christi, sive tantum ad implicitam ; nam per illam habere potest votum saltem implicitum, quod satis est respectu baptismi ut D. Thomas in locis supra allegatis docet.*

(27) Suarez s'était déjà rendu compte de l'usage forcé qui est fait du mot désir quand, à propos de n'importe quel croyant (*quicumque fidelis*) non baptisé — et non plus seulement du catéchumène — on parle de *votum ingrediendi ecclesiam.* Aussi en arrivait-il à parler d'un *votum saltem implicitum.*

pontificatus auquel le pape nous renvoyait il y a un instant, il n'hésitait pas à dire des « séparés » païens et dissidents : *copulantur nobis.*

III

Ainsi, selon Pie XII, à côté des hommes qui seuls doivent être comptés « réellement » (*reapse*) comme membres de l'Eglise, il faut faire une place à « ceux qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Eglise catholique » et qui cependant y sont « ordonnés par un certain désir et vœu inconscient ». Pour comprendre la portée de cette double affirmation, il convient de replacer l'encyclique *Mystici corporis* dans la série des enseignements du Magistère sur le même sujet.

Un premier fait attire l'attention du théologien qui examine les enseignements du Magistère avant Pie IX. On affirme avec une souveraine fermeté le principe essentiel en la matière, savoir qu'en dehors de l'unique Eglise visible du Christ il n'y a pas de salut possible ([28]), et l'on condamne en même temps ceux qui soutiendraient soit que la grâce n'est pas concédée en dehors des frontières historiquement repérables de l'Eglise ([29]), soit que la grâce du Christ n'atteint pas les chrétiens dissidents et les païens ([30]).

Ces deux affirmations capitales ne seront jamais reniées et ne peuvent l'être ni l'une ni l'autre. Mais il reste à montrer comment elles s'accordent ; comment il peut se faire que le salut soit impossible hors de l'Eglise et que, cependant, païens et chrétiens dissidents puissent bénéficier de la grâce du Christ. On était donc invité à examiner comment se pose le problème de l'appartenance à l'Eglise.

Pie IX expliqua d'abord que l'ignorance invincible « excuse » aux yeux de Dieu l'homme qui n'appartient pas visiblement à l'Eglise, qu'il soit païen ou chrétien dissident ([31]). C'était sanctionner de son autorité un premier élément de la solution. Mais il restait à préciser comment un tel homme n'est pas sauvé « en dehors de l'Eglise », comment il l'est dans et par l'Eglise.

Benoît XIV ([32]) n'avait pas hésité à appeler « membre de l'Eglise » celui qui est validement baptisé dans la dissidence, mais il ne précise pas en quel sens il faut entendre cette expression, puisqu'on ne peut

---

(28) Parmi les témoignages plus récents citons seulement : Concile de Florence, *Decretum pro Jacobitis,* 1441 (Denzinger, 714) ; *Professio fidei tridentina,* 1564 (Denzinger, 1000) ; Pie IX, Alloc. *Singulari quadam,* 1854 et encycl. *Quanto conficiamur,* 1863 (Denzinger, 1647 et 1677)...

(29) Clément XI, Const. dogm. *Unigenitus,* 8 Sept. 1713, prop. 29 (Denzinger, 1379).

(30) Alexandre VIII, Decr. S. Off., 7 Déc. 1690, prop. 5 (Denzinger, 1295).

(31) Allocution *Singulari quadam,* 1854 et encycl. *Quanto conficiamur,* 1863 (Denzinger, 1647-8 et 1677-8).

(32) Benoît XIV, Bref *Singulari nobis,* 1749 : *Eum qui baptisma ab haeretico rite suscepit, illius vi ecclesiae catholicae membrum* (esse tenemus).

faire totalement abstraction de ce que ce baptisé (qu'il soit ou non dans l'ignorance invincible de la véritable Eglise) demeure cependant dans un « état de séparation » par rapport à l'Eglise.

Le schéma *De ecclesia,* que le concile du Vatican n'eut pas le temps de discuter complètement ni de définir, tranchait « implicitement » le problème, selon le mot même de ses rédacteurs. Après avoir dit, au chapitre VI, que pour être sauvé il est nécessaire (*necessitate medii*) d'appartenir à l'unique Eglise du Christ ([33]), au chapitre VII le schéma reprend le même enseignement sous une forme négative. C'est un dogme de foi, dit-il, qu'en dehors de l'Eglise personne ne puisse être sauvé. Mais, ajoute-t-il en s'inspirant étroitement de Pie IX, ceux qui ignorent invinciblement le Christ et son Eglise ne sont pas damnés pour autant, et Dieu ne leur refuse pas la grâce qui pourra les conduire à la justification et à la vie éternelle. Celui, au contraire, qui est « coupablement » séparé de l'unité de la foi ou de la communion de l'Eglise, et qui meurt dans cet état, ne peut être sauvé ([34]).

Les notes, jointes au schéma pour en expliquer le sens, indiquent qu'on avait pensé ajouter au texte que ceux qui obtiennent le salut dans de telles conditions ne sont pas, pour autant, sauvés hors de l'Eglise, car tous les justes appartiennent à l'Eglise *sive re, sive voto* ([35]). Mais les théologiens consulteurs n'avaient pas été d'accord sur la formule *sive re, sive voto* ([36]), et, plutôt que de trancher cet aspect du problème, ils avaient estimé ne pas devoir préciser, dans le texte même de la Constitution, la façon dont les séparés de bonne foi sont rattachés à l'Eglise ([37]). Aussi avait-on jugé finalement qu'il était suffisant de déclarer « explicitement » que celui qui meurt en étant personnellement coupable de s'être séparé de l'Eglise ne peut être sauvé, tandis qu'il était « implicitement donné à entendre que

(33) Mansi, LI, 541 C.

(34) *Porro dogma fidei est extra ecclesiam salvari neminem posse. Neque tamen, qui circa Christum eiusque ecclesiam invincibili ignorantia laborant, propter hanc ignorantiam poenis aeternis damnandi sunt, cum nulla obstringantur huiusce rei culpa ante oculos Dei, qui vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, quique facienti quod in se est non denegat gratiam, ut justificationem et vitam aeternam consequi possit : sed hanc nullus consequitur, qui a fidei unitate vel ab ecclesiae communione culpabiliter seiunctus ex hac vita decedit* (*ib.*, 541 D - 542 A).

(35) *Ne tamen inde videretur consequi extra ecclesiam salvum fieri aliquem posse, in alia forma schematis dicebatur : Quam (iustificationem et vitam aeternam) si consequuntur, non ideo extra ecclesiam salvantur ; omnes enim iustificati ad ecclesiam sive re, sive voto pertinent* (*ib.*, 570 C).

(36) *Verum quoniam formula « sive re sive voto » pluribus consultoribus non arridebat* (*ib.*).

(37) *At contra observatum est, non videri id necessarium, quia non de modo hic agitur, quo qui in invincibili ignorantia versantur, iustificationem et vitam aeternam consequi possunt* (réunion des théologiens consulteurs du 1er avril 1869 ; Mansi, XLIX, 684 B).

quiconque est sauvé ne peut être totalement ou simplement, comme on dit, hors de l'Église ([38]) ».

Pie XII, au contraire, a estimé devoir dépasser cette réserve ([39]). Ce que le schéma du concile laissait implicite, il l'a explicité, et au moyen même des expressions traditionnelles auxquelles les théologiens consulteurs avaient pensé ([40]). Pie XII fait donc passer du plan théologique au plan de l'enseignement officiel du Magistère la doctrine traditionnelle des deux modes de relation à l'Église, mais il y apporte d'abord deux nuances sur lesquelles il convient d'attirer l'attention, et il en fait ensuite un usage beaucoup plus large que les théologiens antérieurs.

Pour éviter, semble-t-il, une équivoque qui pourrait être dangereuse et pourrait rouvrir la porte à l'indifférentisme, il paraît vouloir réserver l'appellation de « membres de l'Église » à ceux que rien n'en sépare, à ceux dont il dit, en employant le mot même de Bellarmin et Suarez, qu'ils sont à compter *reapse* parmi les membres de l'Église. Notons cependant qu'à aucun moment le pape ne réprouve formellement un usage plus large et moins rigoureux de cette expression, dont, nous l'avons vu, on trouve un exemple chez Benoît XIV, et qu'il parle lui-même, une fois, des « membres totalement coupés » de l'Église ([41]).

L'état de séparation dans lequel se trouve tout homme qui n'adhère pas à l'Église authentique du Christ, qu'il soit païen ou chrétien dissident, qu'il soit ou non de bonne foi, empêche qu'on puisse lui appliquer l'appellation de membre de l'Église, dans le sens fort que le pape donne ordinairement à cette expression. Il faut donc tenir compte, à la fois, du lien qui peut rattacher inconsciemment cet homme à l'Église et de l'éloignement effectif dans lequel il se trouve par rapport à elle, et l'idée d'ordination, à laquelle recourt le pape, exprime assez bien cet état complexe et anormal, à la condition toutefois qu'on ne lui fasse pas signifier moins que ce qu'elle suggère dans l'encyclique.

Une fois ces deux précisions apportées à la doctrine tradition-

---

(38) *Visum est sufficere, si declaretur explicite nullum fieri salvum qui ob propriam culpam ab ecclesia seiunctus ex hac vita decedit, dum implicite significatum intelligatur non posse penitus vel simpliciter, ut aiunt, extra ecclesiam esse quicumque salvus fiat* (Mansi, LI, 570 C). Pour justifier leur sentiment, les consulteurs citent en entier les deux textes de Bellarmin et Suarez reproduits ci-dessus.

(39) On notera que cette réserve avait disparu du schéma de la seconde constitution *De ecclesia*, rédigé par le théologien Kleutgen d'après les observations des Pères faites sur le premier schéma. Il est dit en effet du séparé de bonne foi qui peut être justifié et sauvé : *Quod si contigerit, non ideo hi extra ecclesiam salvi fiunt, quippe ad quam spiritu pertineant, et ideo spiritu pertinere possint, quod ab externa communione praeter voluntatem suam impediuntur* (Mansi, LIII, 312 D).

(40) Cfr ci-dessus, note 35.

(41) *Ed. cit.*, p. 474.

nelle, Pie XII peut faire un usage beaucoup plus compréhensif de l'idée d'ordination à l'Eglise ; on comprend qu'il puisse en user en parlant indistinctement de tous les « séparés ». C'est que, d'ailleurs, il ne pose pas le problème tout à fait de la même façon que ses devanciers.

Pie IX et le schéma du concile du Vatican envisageaient déterminément le cas des séparés de bonne foi, pour le distinguer du cas des séparés obstinés, parce qu'ils voulaient montrer comment la situation des premiers n'oppose pas le même obstacle à leur salut que la situation des seconds. Dans cette perspective, comme les séparés de bonne foi peuvent seuls être sauvés et qu'ils ne peuvent l'être sans aucun rattachement à l'Eglise, on sera amené à n'envisager le problème de ce rattachement que dans leur propre cas. C'est ce que le schéma du concile du Vatican avait tendance à faire.

Mais les deux notions de salut et de rattachement à l'Eglise ne sont pas totalement convertibles. Si l'on doit affirmer qu'il n'y a pas de salut sans rattachement à l'Eglise, on ne peut renverser purement et simplement la formule et dire que tout rattachement à l'Eglise procure de soi le salut, car il y a différentes sortes de rattachement à l'Eglise, et même dans le cas d'un membre authentique de l'Eglise il faut distinguer, avec Pie XII, entre le sort du juste et celui du pécheur. Dès lors, du fait que le séparé de bonne foi peut être sauvé, tandis que le séparé obstiné ne peut l'être, est-on autorisé à conclure que le premier seul est rattaché d'une certaine façon à l'Eglise, et que le second ne soutient plus avec elle aucun rapport ?

La question peut être posée, et la façon dont Pie XII parle de l'ordination à l'Eglise des séparés en général suggère que le pape n'a pas voulu exclure cette possibilité. Pie XII en effet ne se propose pas alors d'apprécier en elle-même la possibilité de salut offerte aux séparés (bien qu'il y fasse indirectement allusion, ainsi que nous l'avons montré) ; il se propose simplement de marquer la situation défectueuse de *tout* séparé, sans distinction, en face du salut, en vue d'en tirer argument pour les inviter *tous* à entrer dans l'unité catholique. Aussi peut-il sans difficulté parler indistinctement de *tous* les séparés, quand il affirme que leur « ordination » à l'Eglise n'offre à aucun d'entre eux la plénitude des secours qu'on ne peut trouver en elle qu'en lui appartenant pleinement.

Ayant parlé de cette « ordination » à propos de tous les séparés, le pape invite donc les théologiens à repérer avec précision *si* et *comment* cette ordination se réalise dans le cas du séparé « formel » et dans le cas du séparé « matériel ». Il les invite aussi à examiner les différences qui existent, de ce point de vue, entre schismatiques, hérétiques et païens. En somme, le pape se contente d'affirmer, en termes suffisamment compréhensifs, le principe général de cette ordination, laissant aux théologiens le soin de faire les distinctions néces-

saires. Aussi bien la façon dont il a abordé à deux reprises le cas des séparés explique-t-elle clairement pourquoi il n'avait pas à entrer dans ces importantes distinctions.

Exposant d'abord ce qu'est l'Eglise, corps du Christ, et déterminant quels en sont les membres, il ne devait parler que de ceux qui en sont vraiment et proprement (*reapse*) les membres.

Invitant les séparés à s'unir à l'Eglise, il avait moins à marquer ce qui peut les rattacher déjà à l'Eglise que ce dont ils sont privés par leur séparation, et s'il a jugé bon d'affirmer le principe de la relation qu'ils peuvent avoir déjà avec elle, pour qu'on ne lui en fasse pas une objection, il n'avait pas, dans cette perspective déterminée, à faire état des différents aspects que peut revêtir ce lien amoindri, selon les différentes catégories de séparés. Le but précis que se propose un auteur explique toujours le choix qu'il opère dans la matière qu'il traite.

Réjouissons-nous, au contraire, de voir mentionner dans un document officiel du Magistère les deux modes possibles de rattachement à l'Eglise (*reapse vel voto*). Après l'encyclique *Mystici corporis,* on ne peut plus tenter de discréditer cette distinction, comme l'ont fait quelques protestants, en disant qu'il n'y a là qu'une simple opinion de théologiens.

Lyon. A. CHAVASSE.

LE CORPS MYSTIQUE DU CHRIST ET L'EGLISE CATHOLIQUE ROMAINE

Tel qu'il existe sur terre, le Corps mystique du Christ (1) ne comprend-il, au sens strict du mot, que les membres de l'Eglise catholique romaine (2) ? C'est à chercher une solution à ce problème que les pages qui suivent sont consacrées. L'encyclique de Sa Sainteté Pie XII, *Mystici Corporis Christi,* identifie couramment, il est vrai, l'Eglise catholique et le Corps mystique ; mais, il incombe à la théologie de scruter, dans un esprit d'entière soumission au magistère ecclésiastique, les enseignements de ce même magistère et de les traduire en langage théologique technique, en particulier de préciser le sens et le degré de la dite identification.

On ne traitera ici que le seul côté spéculatif de la question, tout en tablant sur les résultats sûrs de la théologie biblique ou de la théologie positive. On recherche d'abord *le sens propre* de la formule « Corps mystique du Christ » (I) ; on tâche ensuite de préciser *le minimum requis* pour être, au sens propre, membre du Corps mystique (II) ; on détermine alors *les membres* du Corps mystique (III) ; enfin, on examine les relations existant entre le Corps mystique et l'Eglise catholique romaine (IV).

I

LE SENS PROPRE DE L'EXPRESSION « CORPS MYSTIQUE DU CHRIST »

Au cours des siècles, l'expression « Corps mystique du Christ » a été employée en des sens très différents ; le R. P. S. Tromp en dresse une liste impressionnante et en traite longuement (3), sans mettre toutefois en un relief suffisant les nuances et l'enchaînement historique de ces sens multiples. Il existe pourtant un concept central et primordial, qui est sous-jacent à tous les stades sémantiques de la formule. Le P. Tromp propose de choisir, comme sens primordial, celui qui est primordial dans la sainte Ecriture, qui est premièrement visé dans les documents du magistère ecclésiastique et qui a en propre de réa-

(1) Le Corps mystique du Christ, pour autant qu'il existe sur terre, sera désigné dans la suite de l'article par la formule plus brève « *le Corps mystique terrestre* », par opposition au « *Corps mystique céleste* », qui désigne le Corps mystique existant au ciel.

(2) C'est la thèse même du R. P. Tromp : « Corpus illud (Christi in terris exsistens) sensu stricto intellectum non esse nisi Ecclesiam Sanctam Catholicam Romanam » : cfr S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia,* I. *Introductio generalis,* p. 167, ed. altera, Rome, 1946.

(3) *Ibid.,* p. 102-160.

liser aussi parfaitement que possible la métaphore du corps humain (4). Réfléchissons un instant à ces postulats. On sera d'accord pour admettre que le sens propre est celui qui est primordialement révélé. Quant aux documents du magistère ecclésiastique, ils n'entrent en ligne de compte que pour autant qu'ils visent *expressément* à préciser le *sens propre* de la parole de Dieu, ce qui arrive rarement ; par contre, il est certain que ces documents usent fréquemment de termes scripturaires dans un sens accommodatice ou figuré ; c'est dire qu'une discrimination s'impose lorsqu'on argue des documents du magistère dans la matière présente. Enfin, le fait de réaliser aussi parfaitement que possible la métaphore du corps humain ne doit être retenu qu'au cas où l'Ecriture elle-même inclut ce postulat dans le sens primordial du Corps mystique. C'est donc à la sainte Ecriture qu'il faut demander, en dernière instance, le sens propre de notre expression et, principalement, aux épîtres de saint Paul, puisqu'il est, de tous les auteurs sacrés, celui qui expose le plus longuement et le plus fréquemment l'idée du Corps mystique. Dans une étude qui a précisément pour objet la notion de l'Eglise dans la théologie paulinienne et qui, quoique antérieure à l'encyclique *Divino afflante Spiritu,* en met déjà les principes en pratique, M. le chanoine L. Cerfaux a consacré d'excellentes pages au sujet qui nous occupe (5). Ses conclusions fournissent une base très ferme et très sûre à la théologie spéculative.

La première composante de l'expression paulinienne « Corps du Christ » est, d'après cet auteur, la comparaison hellénistique où σῶμα signifie « *comme un corps* » humain quelconque. C'est Menenius Agrippa qui reprit à Esope la fable du corps et des membres pour l'appliquer à l'ordre social. L'hellénisme fit de cet apologue un usage très étendu, soit pour affirmer la solidarité des classes sociales, soit pour exprimer l'unité d'une société, d'une armée, d'une organisation quelconque ou du monde. Saint Paul a tiré parti de ce motif classique pour inculquer aux chrétiens que, dans leur société, comme dans un corps humain, doivent régner entre les membres l'harmonie et la solidarité (p. 215-216).

Mais il a compliqué et enrichi la formule classique de sa mystique de *la vie dans le Christ,* qui constitue ainsi le deuxième élément de l'idée du Corps mystique. Celle-ci exprime chez lui plus que l'unité : elle dit que l'unité est produite par l'unique vie du Christ qui anime

(4) *Ibid.*, p. 167 : « Conceptus autem primarius erit ille, qui primario revelatus est in S. Scriptura, qui primario intenditur a magisterio ecclesiastico, qui id sibi proprium habet, ut in eo metaphora *corporis humani* perfectius verificetur. »

(5) L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (coll. *Unam Sanctam,* 10), Paris, 1942. — A la page VIII, l'auteur précise l'objet de son étude. — Quand plusieurs références à un même auteur se succèdent, nous nous permettons d'en indiquer la page entre parenthèses au cours même de l'article afin de comprimer autant que possible les notes marginales.

tous les chrétiens, comme s'ils étaient, ou plutôt qui sont, tous, les membres du corps du Christ (p. 216). Ainsi, *corps du Christ* dit que les chrétiens, parce qu'ils reçoivent vie du Christ, sont un organisme spirituel qui a sa vie dans le Christ, qui dépend du Christ (génitif) (p. 222, note).

Enfin, cet organisme spirituel, qui est dans le Christ ou du Christ, est dit aussi, par une identification mystique, le propre corps du Christ : τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. La chose concrète qu'est le corps réel et personnel du Christ (pensé souvent dans sa présence eucharistique) entre ainsi comme troisième composante dans le sens de l'expression Corps du Christ. Les deux passages « Nous sommes un seul corps dans le Christ » (*Rom.*, XII, 5) et « Vous êtes corps du Christ » (*1 Cor.*, XII, 27) (c'est-à-dire : un corps qui est celui du Christ, dépendant de Lui, où circule sa vie) expriment la même conception, qui unit dans son imprécision la comparaison hellénistique et une identification mystique pressentie de l'ensemble des chrétiens au corps du Christ, son corps réel et personnel qui a vécu, qui est mort, qui est glorifié. L'identification se fait, d'une façon très réelle, quoique mystique encore, dans l'eucharistie et d'une autre manière par le baptême (p. 221-222) (6). Dans la comparaison hellénistique, le mot *corps* désignait un corps humain quelconque ; dans la théologie paulinienne, il tend à perdre ce sens général et désigne même une fois explicitement (*1 Cor.*, VI, 13-17) le corps unique et personnel du Christ (7). C'est ce corps réel qui est le centre et l'origine de l'unité du monde chrétien ; c'est parce que l'union mystique nous identifie tous à ce même corps que nous pouvons être un entre nous (p. 224 et note). Tous les chrétiens, en effet, sont sanctifiés par la même vie divine et le même Saint-Esprit qui ont sanctifié l'humanité du Christ et c'est par le truchement de cette humanité qu'ils reçoivent ces dons sanctificateurs ; en outre, leur corps est destiné à la même glorification céleste que le corps du Christ ; de là : l'identification mystique de tous les chrétiens avec le corps personnel du Christ. Signalons que, dans l'expression « d'identification mystique », ce dernier mot n'a d'autre fonction que d'enlever sa précision au premier. « Comme

(6) On sait que Guillaume d'Auxerre († 1231-37) est probablement le premier auteur à appliquer l'expression du Corps mystique à l'Eglise ; pour les documents ecclésiastiques, il faut remonter au XIV[e] siècle, à la bulle *Unam sanctam* du 18 novembre 1302. Durant le haut moyen âge, le Corps mystique se disait de l'Eucharistie : voir H. de Lubac, *Corpus mysticum. Etude sur l'origine et les premiers sens de l'expression*, dans les *Recherches de sciences religieuses*, t. XXIX, 1939, p. 257-261 et p. 450. On remarquera que, chez saint Paul, l'expression appliquée à l'Eglise, ne cesse de se rapporter très étroitement à l'Eucharistie.

(7) Le passage du sens général d'un corps humain quelconque au corps personnel du Christ ne parut certainement pas étrange aux Pères Grecs qui ont maintes fois exprimé l'idée que l'humanité du Christ, n'étant pas une personne humaine, englobe toutes les natures humaines individuelles.

si l'on disait : c'est une identification qui, strictement, n'en est point une ; mais comme l'union à traduire transcende et notre expérience et nos concepts, comme sa profondeur, inégalée dans la nature, nous demeure mystère, qu'on nous passe, toutes précautions prises, une formule outrancière, qu'on nous laisse dire : identité (8) ». Ne disons-nous pas d'ailleurs que deux époux ne font qu'une seule chair ? Cette unité ou identification ne supprime pas la distinction des personnes ; mais l'union est si intime qu'on l'appelle : unité.

Bref, la formule « corps (mystique) du Christ » s'analyse et s'explique d'après saint Paul comme suit : *corps* : les chrétiens constituent ensemble un seul organisme spirituel ; *du Christ* : cet organisme dépend du Christ, c'est la vie du Christ qui y circule ; *mystique* : à cause de cette unique vie du Christ, l'ensemble des chrétiens s'identifie, très réellement, mais mystiquement, avec le corps réel et personnel du Christ.

Abordons maintenant le passage où saint Paul décrit l'Eglise par la juxtaposition : « qui est son Corps (du Christ) et la plénitude de celui qui remplit tout en tous » (*Eph.*, I, 23).

Rien ne nous oblige à dire que saint Paul a prétendu donner ici une définition formelle de l'Eglise ; tout nous pousse au contraire à croire que, dans sa pensée, *corps du Christ* n'est qu'un prédicat concret qui appartient à l'Eglise, sans que les notions formelles en soient affectées au point de coïncider (9). D'ailleurs, le relatif ἥτις (= qui) pourrait fort bien introduire une simple incisive explicative ou même causale au lieu d'une déterminative : Dieu a donné le Christ comme tête à toute l'Eglise, *parce que* celle-ci est son corps (p. 290). Ce prédicat concret n'empêche donc nullement Paul de penser à l'Eglise comme il le fait toujours : elle reste *le peuple de Dieu idéal* (p. 292). Le prédicat est expliqué davantage encore dans la proposition suivante : « et la plénitude de Celui qui remplit tout en tous ». L'Eglise naît de l'influence sanctificatrice du Christ, comme le corps humain se développe sous l'action du principe vital (p. 263). « Prenant πλήρωμα avec le sens passif et concret désignant l'ensemble de ceux qui reçoivent du Christ vie et sanctification, saint Paul écrira que l'Eglise est le corps du Christ, son *plérôme*, c'est-à-dire la zone où s'exerce la puissance de vie et de sanctification de celui qui achève en sainteté tout en tous (10). » Le corps ressuscité du Christ est le plérôme de

(8) L. Malevez, *Quelques enseignements de l'encyclique « Mystici Corporis Christi »*, dans *Nouvelle Revue théologique*, t. LXVII, 1945, p. 998.

(9) Cfr L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 291.

(10) L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 258-259. — L'auteur comprend le texte grec au sens actif : qui *achève* tout en tous. Le R. P. Médebielle, dans *La sainte Bible* (de L. Pirot), t. XII, 1946, p. 38, comprend le texte au sens passif et traduit : « (L'Eglise est) le complément de celui qui n'est complètement parfait qu'avec tous ses membres » ; même interprétation dans l'encyclique : cfr *Acta Apost. Sedis*, t. XXXV, 1943, p. 230 (= *Nouv. Revue théol.*, t. LXVII, 1945, p. 1089).

la divinité ; il devient, dans son identité avec l'Eglise, la source de toute vie de sanctification ; il donne à l'organisme chrétien la vie qui correspond à une existence céleste (p. 295).

En conséquence, la formule « corps du Christ », loin de constituer une définition stricte de l'Eglise, n'en exprime, dans la pensée de saint Paul, que l'unité céleste et mystique, tandis que le terme « Eglise », que Paul entend toujours, conformément à l'étymologie du mot, comme le peuple élu de Dieu, en désigne l'unité empirique et terrestre. Comme l'unité terrestre et l'unité céleste ne sont que l'aspect empirique et l'aspect « mystérieux » d'une seule et même réalité, la définition stricte de l'Eglise devra englober ces deux aspects (p. 295). Donnant aux termes leur sens moderne, on dira : l'Eglise (le total, comme nous le comprenons toujours) est le peuple de Dieu (ce que Paul appelle toujours « Eglise ») qui est en même temps le corps du Christ.

Le P. Tromp explique tout autrement l'expression « corps (mystique) du Christ » ; il en fait une définition stricte de la véritable Eglise. Celle-ci s'appelle *corps*, parce qu'elle est un organisme hiérarchique et visible ; *du Christ* : parce qu'elle est instituée et gouvernée par le Christ ; *mystique* : parce que cette organisation est unifiée et vivifiée par le principe invisible que le Christ y a infusé, à savoir son propre Esprit (11). L'encyclique reprend pour ainsi dire cette exégèse que le P. Tromp avait déjà exposée dans la première édition de son livre, parue en 1937. Il y a une différence pourtant et elle est importante : l'encyclique ne propose pas son interprétation comme le *sens strict* du Corps mystique du Christ ni comme le *sens primordial de la sainte Ecriture* ; elle se contente d'exposer une doctrine dans le cadre de termes scripturaires connus, en présentant ceux-ci dans un *sens partiellement accommodatice*. L'Ecriture n'entend en effet jamais le *Corps* du Christ comme désignant l'institution hiérarchique de l'Eglise ; par ce terme, elle exprime toujours l'idée d'unité et l'unité de l'influence du Christ sur la vie spirituelle de l'ensemble des chrétiens, tandis qu'elle insinue en même temps l'identité mystique de l'ensemble des chrétiens avec le corps personnel et ressuscité du Christ.

Quant à la métaphore du corps humain, elle n'occupe qu'un plan secondaire dans la pensée de saint Paul. Elle ne sert qu'à mettre en plus grand relief l'idée fondamentale du Corps mystique, celle de l'unité existant entre tous les chrétiens du fait qu'ils reçoivent tous

(11) Tromp, *op. cit.*, p. 169. — Le P. Mersch explique très bien l'origine de pareille interprétation : « ils voient en premier lieu dans le « Corps » une entité sociale visible, au lieu d'y voir en premier lieu le Christ continué. Dans l'expression « corps mystique du Christ », ils mettent l'accent sur le premier mot, tandis que nous le mettrions sur les deux derniers » : cfr *La théologie du Corps mystique*, t. II, p. 195, n. 3, Paris, 1944.

du Christ vie et sanctification. Que si Paul a parlé de ceux qui ne se rattachent pas à la tête « duquel tout le corps qui se nourrit et tient ensemble grâce aux jointures et ligaments, réalise sa croissance divine » (*Col.*, II, 19) ([12]), il n'y a pas lieu de nous laisser égarer par ces précisions physiologiques. Ce langage métaphorique indique simplement que, tout comme la tête est au-dessus du corps et commande à ce titre, ainsi le Christ est l'unique chef de l'Église : de lui seul elle recevra l'influx qui produira sa croissance ([13]). La métaphore du corps humain n'entre donc pas comme élément intégrant dans le sens fondamental de la formule « Corps mystique du Christ ».

Ainsi, s'il est vrai que le sens propre de notre formule est celui qui est premièrement visé par Dieu dans la révélation, il faudra dire avec le P. Mersch : « Le terme Corps mystique signifie... l'ensemble de ceux qui vivent de la vie du Christ, d'une vie qui a d'ailleurs ses degrés » ([14]). Cet auteur affirme que tel est le sens du terme « dans le langage ordinaire de l'Église » ; nous croyons que tel est aussi le sens propre de l'Écriture elle-même. On reviendra plus loin sur le langage de l'Église ; notons cependant dès maintenant que le P. Tromp pense pouvoir prouver, lui aussi, à partir des documents du magistère, une thèse, qui est à l'opposé de celle du P. Mersch ([15]).

II

LE MINIMUM REQUIS POUR ETRE AU SENS PROPRE MEMBRE DU CORPS MYSTIQUE DU CHRIST

Quiconque réalise la notion fondamentale du Corps mystique, telle qu'elle ressort des données de la théologie biblique, sera, au sens propre et strict du terme, membre du Corps mystique. En cette matière, le sens propre peut se diviser en sens *simple* et en sens *éminent* ou *parfait*. C'est là, croyons-nous, une distinction de la plus grande importance pour concilier les données scripturaires, exposées précédemment, avec les idées maîtresses de l'encyclique *Mystici Corporis Christi* et, subsidiairement même, avec la partie essentielle de la théorie du P. Tromp.

Qu'est-ce que le sens propre simple et le sens propre éminent ou parfait ? Tout être possédant un corps et une âme raisonnable, est homme *au sens propre et simple* du mot ; mais celui qui possède une âme *saine* dans un corps *sain*, sera dit homme *au sens éminent ou parfait* du terme, sans cesser évidemment d'être homme au sens propre du terme. Que si l'on incorporait la notion de santé dans la définition *stricte* de l'homme, le malade, l'estropié, celui qui est privé de l'usage

(12) L. Cerfaux, *op. cit.*, 246.
(13) *Ibid.*, p. 263 et 268.
(14) E. Mersch, *op. cit.*, 196.
(15) Cfr *infra*, p. 723-724.

parfait de ses facultés mentales, cesserait d'être homme au sens propre et simple du mot. Ce sont là, en apparence, de légères nuances de signification, mais, à y regarder de près, elles amènent des conséquences extrêmement graves.

Appliquons ces vérités élémentaires aux membres du Corps mystique. Quiconque vit authentiquement de la vie du Christ sera, *au sens propre mais simple,* membre du Corps mystique. Comme, seule, l'Eglise catholique romaine est la véritable Eglise du Christ et qu'elle représente seule pleinement ce qu'a voulu Jésus-Christ, il n'y a que les membres de cette Eglise qui sont, *au sens parfait et éminent* du mot, membres du Corps mystique. Que si l'on pose en thèse que « le Corps mystique sur terre, compris au sens strict, n'est autre que la sainte Eglise catholique romaine », on exclut du Corps mystique, comme membres, au sens propre et simple du mot, tous les non-catholiques par exemple, quoique, certainement, plusieurs d'entre eux vivent vraiment de la vie du Christ. Cela n'équivaut-il pas à dire que tout homme qui ne jouit pas de la santé corporelle ou mentale n'est plus un homme au sens propre du mot ?

Dans l'ordre naturel, le membre reçoit du corps, d'une manière *habituelle,* l'influx vital ; une affluence intermittente ou transitoire de l'influx ne suffit point pour être dit membre de ce corps. Pour être réellement membre du Corps mystique, il faudra également une certaine union *habituelle* avec le Rédempteur. La réception des grâces *actuelles,* conférées en vue de la justification, ne rend pas les non-baptisés membres, au sens propre, du Corps mystique ; il n'y a pas encore réception *habituelle* de l'influence sanctificatrice du Christ. Le mode suivant lequel se transmet aux hommes l'influx vital du Christ peut nous échapper et est, en toute hypothèse, chose secondaire ; c'est le fait même de la vie divine communiquée qui compte.

Il faut rechercher maintenant les différents modes d'union *habituelle* avec le Rédempteur dans l'ordre de la sanctification.

Il n'y a pas lieu de s'attarder aux membres *réels* de l'Eglise catholique romaine : tous, sans exception aucune, sont habituellement unis au Christ, même les pécheurs, comme l'encyclique *Mystici Corporis* l'affirme explicitement. On reviendra plus loin sur ce passage.

Mais le Christ exerce-t-il aussi, hors de l'Eglise catholique, sur les hommes de bonne volonté une influence sanctificatrice, telle que ceux-ci deviennent à leur tour, au sens propre du mot, membres de son Corps mystique ? La réponse ne peut être douteuse. C'est une vérité théologique certaine que Dieu, dans la distribution de la grâce, même sanctifiante, n'est pas lié aux sept sacrements par lui institués, ni à l'institution de salut qu'est la véritable Eglise du Christ. Dans l'ordre du salut éternel, la nécessité d'appartenir à l'Eglise catholique est la même que celle du baptême ; or, le baptême de désir, avec tout ce qu'il comporte, suffit dans certaines conditions pour obtenir

le salut. Les non-chrétiens, païens ou juifs, qui, de bonne foi et sans faute de leur part, ignorent le christianisme, mais croient néanmoins (d'une foi surnaturelle, s'entend) en l'existence d'un Dieu rémunérateur et observent la loi naturelle, *peuvent* obtenir la vie éternelle ([16]). D'autre part, comme le jugement particulier, statuant du sort éternel d'un chacun, a lieu immédiatement après la mort, il faut bien que ces non-chrétiens aient déjà durant leur vie la grâce sanctifiante. Or, celle-ci constitue de toute évidence une union habituelle avec le Christ et rend donc ceux qui la possèdent membres, au sens propre, du Corps mystique du Christ. Ces non-chrétiens ne connaissent pas le Christ ou même le nient de bonne foi. Mais, s'ils ont la grâce sanctifiante, c'est bien *du Christ* qu'ils la reçoivent. Toute grâce n'est-elle pas une grâce du Christ ? Et puis, s'ils ont la grâce sanctifiante, c'est qu'ils possédaient déjà une foi surnaturelle se rapportant d'une certaine façon au Christ ; car, la foi, « commencement du salut humain, fondement et source de toute justification » ([17]), est la foi formellement surnaturelle par laquelle on croit vraies toutes choses divinement révélées et promises ([18]) et qui se rapporte de quelque façon au Christ : « Car aucun autre nom sous le ciel n'a été donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés ([19]). »

A côté des non-chrétiens, il y a les non-baptisés qu'on appelle les

(16) Nous citons l'encyclique *Quanto conficiamur moerore* de Pie IX : « Notum Nobis vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, *posse,* divinae lucis et gratiae operante virtute, *aeternam consequi vitam,* cum Deus... minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat. » (Denzinger, 1677). La proposition 17 du *Syllabus* : « Saltem bene sperandum est de aeterna eorum omnium salute, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur » n'est pas condamnée dans un sens qui infirme le texte précédent, mais vise ceux qui, pouvant facilement connaître la véritable Eglise du Christ, n'attachent aucune importance à cette question, disant qu'on peut se sauver dans n'importe quelle religion, chrétienne ou non.

(17) *Conc. Tridentinum,* sessio VI, cap. 8 : « fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire » (Denzinger, 801).

(18) *Ibid.,* sessio VI, cap. 6 : « Disponuntur autem ad ipsam iustitiam... credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt » (*Ibid.,* 798).

(19) *Acta Ap.,* IV, 12 : « Nec enim aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri » ; *Rom.,* X, 13-14 : « Omnis enim quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt ? Aut quomodo credent ei, quem non audierunt ? » — A. Van Hove (*Gods algemene heilswil,* p. 121-124, Anvers, 1942) pense que le meilleur moyen d'expliquer le caractère formellement révélé de la foi des païens est le suivant : toutes les *traditions populaires* contiennent les deux vérités que Dieu existe et qu'Il rémunère les bons et punit les mauvais ; or, ces deux vérités s'y trouvent, non en tant qu'acquises par la raison humaine, mais en tant qu'effets d'une prédication chrétienne antérieure, ou de l'influence du judaïsme ou de la première révélation divine. Quant au caractère *implicitement chrétien* de cette foi des païens, Ch. Journet (*Introduction à la théologie,* p. 230-231, Paris, 1947) affirme justement, à la suite de saint Thomas d'Aquin, qu'il est présent du fait que cette foi est surnaturelle.

catéchumènes. Ceux d'entre eux qui sont parvenus à faire un acte de charité ou de contrition parfaite possèdent la grâce sanctifiante déjà avant leur baptême et sont de ce chef membres réels du Corps mystique. Et les martyrs, non-baptisés, reçoivent sans retard à leur mort la couronne des bienheureux ; ils possédaient donc, du moins durant les derniers instants de leur vie, la grâce sanctifiante ; ils étaient, au sens propre, membres du Corps mystique terrestre, tout en n'étant pas membres réels de l'Eglise catholique.

Si les non-baptisés qui possèdent la grâce sanctifiante appartiennent vraiment et réellement au Corps mystique, à fortiori les hérétiques et schismatiques qui sont en état de grâce. Le dogme catholique que « hors de l'Eglise catholique, il n'y a pas de salut » ne regarde en effet que les seuls hérétiques et schismatiques *formels* (20). Certes, l'encyclique sur le Corps mystique affirme que ceux qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Eglise catholique, ne sont qu'« ordonnés au Corps mystique du Rédempteur par un certain désir et vœu inconscient » (21), mais elle entend ici le Corps mystique au *sens propre et éminent* du terme, comme synonyme donc de l'Eglise catholique romaine. Or, les hérétiques et les schismatiques, même simplement matériels, n'appartiennent pas réellement à l'Eglise catholique (22) ; ils ne s'y rattachent que par un vœu inconscient. Ils sont néanmoins *réellement,* mais uniquement au *sens propre et simple.* membres du Corps mystique, puisqu'ils réalisent la notion fondamentale requise à cet effet : l'union habituelle avec le Christ dans l'ordre de la vie surnaturelle. L'expression « *ordonnés* par désir *inconscient* » est d'autant plus heureuse pour désigner le lien qui rattache le chrétien séparé à l'Eglise catholique qu'elle met l'accent sur l'ordre *ontologique* de ce rattachement. En effet, les dons surnaturels que possède le séparé et par lesquels il est réellement, mais *au sens simple seulement,* membre du Corps mystique, ne peuvent, suivant

(20) Nous citons à nouveau l'encyclique de Pie IX, *Quanto conficiamur moerore* : « Sed notissimum quoque est catholicum dogma, neminem scilicet extra catholicam Ecclesiam posse salvari et contumaces adversus eiusdem Ecclesiae auctoritatem, definitiones, et ab ipsius Ecclesiae unitate atque a Petri successore Romano Pontifice... pertinaciter divisos aeternam non posse obtinere salutem » (Denzinger, 1677). Il s'agit, on le voit, des hérétiques et schismatiques *formels* : *contumaces, pertinaciter divisos.* Voir également Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné,* t. I, p. 43-47, Paris, 1941. Le passage de l'encyclique *Mystici Corporis* : « in quo de sempiterna cuiusque propria salute securi esse non possunt » (*Acta Apost. Sedis,* t. XXXV, 1943, p. 243 ; *Nouv. Revue théol.,* t. LXVII, 1945, p. 1098) envisage la *sécurité* du salut éternel pour ceux qui n'appartiennent pas à l'organisme visible de l'Eglise, non la possibilité de l'obtenir ; l'encyclique ajoute d'ailleurs les motifs de cette insécurité : « tot tamen tantisque caelestibus muneribus adiumentisque carent, quibus in Catholica solummodo Ecclesia frui licet » (*Ibid.*).

(21) *Acta Apost. Sedis,* t. XXXV, 1943, p. 243 (*Nouv. Revue théol.,* t. LXVII, 1945, p. 1098) : « etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur ».

(22) Voir *infra,* p. 720-722.

la volonté divine et d'après leur structure ontologique interne, obtenir leur plein épanouissement que dans l'Eglise catholique, qui s'appelle dès lors le Corps mystique *au sens propre et éminent* du mot. Revenons un instant à l'exemple de l'homme sain et de l'homme malade. L'aliéné, par exemple, est homme au sens propre mais simple du terme ; mais, qu'il y ait désir explicite ou non, son essence humaine est ontologiquement, par sa structure interne, ordonnée à la santé du corps et de l'âme ; sans être en ce moment réellement homme *au sens éminent du mot,* il l'est néanmoins *par vœu,* conscient ou inconscient, selon le degré d'usage qu'il a de ses facultés mentales.

Voilà donc un premier mode par lequel des non-catholiques peuvent appartenir réellement au Corps mystique : par la grâce sanctifiante. Mais la grâce sanctifiante, d'après l'encyclique « Mystici Corporis Christi », n'est pas absolument requise pour être, au sens propre et éminent, membre du Corps mystique, pour appartenir à l'Eglise catholique : un catholique croyant en état de péché reste membre du Corps mystique. En raisonnant par analogie, la grâce sanctifiante apparaît-elle comme le seul moyen d'être membre du Corps mystique « au sens propre mais simple » ? Avant de répondre à cette question, examinons de plus près le cas des membres pécheurs de l'Eglise catholique.

Le Sauveur ne retire pas leur place dans son Corps mystique à ceux qu'Il a admis autrefois à sa table. Et l'encyclique explique : « Car toute faute, même un péché grave, n'a pas de soi pour résultat — comme le schisme, l'hérésie, ou l'apostasie — de séparer l'homme du Corps de l'Eglise. Et toute vie ne disparaît pas de ceux qui, ayant perdu par le péché la charité et la grâce sanctifiante... conservent pourtant la foi et l'espérance chrétienne et, à la lumière de la grâce divine, sous les inspirations intérieures et l'impulsion du Saint-Esprit sont poussés à une crainte salutaire et excités par Dieu à la prière et au repentir de leurs fautes ([23]) ».

La première partie du passage cité a trait à l'appartenance à l'Eglise catholique elle-même ; le pécheur réalise toujours les trois conditions requises à cet effet et énumérées dans l'alinéa précédent de l'encyclique : il a reçu le baptême d'eau, garde la vraie foi et reste en communion avec l'ensemble du Corps de l'Eglise. La seconde partie du texte glisse imperceptiblement sur un autre plan : « Et toute

(23) *Acta Apost. Sedis,* t. XXXV, 1943, p. 203 (*Nouv. Revue théol.,* t. LXVII, 1945, p. 1070) : « Siquidem non omne admissum, etsi grave scelus, eiusmodi est ut — sicut schisma, vel haeresis, vel apostasia faciunt — suapte natura hominem ab Ecclesiae Corpore separet. Neque ab iis omnis vita recedit, qui licet caritatem divinamque gratiam peccando amiserint... fidem tamen christianamque spem retinent, ac caelesti luce collustrati, intimis Spiritus Sancti suasionibus impulsionibusque ad salutarem instigantur timorem, et ad precandum suique lapsus paenitendum divinitus excitantur. »

vie ne disparaît pas d'eux... » ; elle rejoint le sens paulinien de l'expression du Corps mystique : l'union habituelle avec le Christ dans l'ordre de la sanctification. L'encyclique précise ensuite ce qu'est cette continuation de la vie divine chez le pécheur : il retient la foi et l'espérance chrétiennes et reçoit les grâces actuelles nécessaires à sa conversion. Or, celles-ci ne s'accordent pas uniquement aux membres pécheurs de l'Eglise catholique, mais à tous les adultes sans distinction, d'après le dogme de la dispensation universelle de la grâce ; elles ne constituent pas du reste un mode d'*union habituelle* au Christ, puisqu'elles ne sont que grâces actuelles ; elles ne suffisent donc pas pour rattacher quelqu'un, comme membre, au sens propre et simple du mot, au Corps mystique. La raison fondamentale pour laquelle le membre pécheur de l'Eglise catholique reste en communion de vie habituelle avec le Christ, après la perte de la charité et de la grâce sanctifiante, c'est qu'il retient la foi et l'espérance chrétiennes. Cette assertion reprend la doctrine définie au Concile de Trente : « La foi ne se perd pas toujours avec la charité et la foi qui reste est une véritable foi » ([24]) ; elle rejoint la condamnation de la constitution dogmatique *Unigenitus* : « Il n'y a pas d'espérance en Dieu, là où il n'y a pas amour de Dieu » ([25]). Toute la théologie enseigne d'autre part que les dons infus de la foi et de l'espérance ne se perdent que par l'acte opposé. Le catholique, coupable du péché de désespoir, ne serait-il plus en communion de vie avec Dieu, s'il retient intégralement le don de la foi ? on n'en peut douter ; il faut donc comprendre l'expression « fidem christianamque spem » *per modum unius* : elle désigne soit les dons infus de la foi et de l'espérance, soit le seul don infus de la foi qui comporte toujours pour le fidèle la possibilité immédiate de faire l'acte d'espérance. Pour ce motif les pages qui suivent ne juxtaposent pas toujours l'espérance à la foi chrétienne.

Par le don infus de la foi (et de l'espérance), le membre pécheur de l'Eglise catholique reste donc en une certaine communion habituelle de vie avec le Christ ; de ce fait, il réalise déjà la notion fondamentale du Corps mystique et est, *au sens propre,* membre de ce Corps. En outre, par sa foi *chrétienne parfaite* ou *catholique,* par le caractère baptismal et par la communion avec l'ensemble du Corps, il reste, *au sens éminent* du mot, membre du Corps mystique.

Examinons maintenant le cas des adultes non-catholiques qui ont été en état de grâce, mais qui l'ont perdu dans la suite tout en gardant la foi et l'espérance. La justification, par le baptême, des héré-

(24) *Concilium Tridentinum,* sessio VI, canon 28 : « Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit vita... A. S. » (Denzinger, 838).

(25) Constitutio dogmatica « *Unigenitus* », 57 : « Totum deest peccatori, quando ei deest spes ; et non est spes in Deo, ubi non est amor Dei » (Denzinger, 1407).

tiques et schismatiques est identique à celle qui se confère dans l'Eglise catholique. Et la justification non-sacramentelle des infidèles ? Il ne semble pas qu'elle diffère foncièrement dans l'ordre de la vie divine, et, abstraction faite de l'impression du caractère baptismal, de la justification sacramentelle. Le juste, hors de l'Eglise catholique, jouit donc aussi de la possession des dons infus de la foi et de l'espérance et il ne les perd que par l'acte opposé ; il reste donc aussi, après avoir perdu la grâce, en une certaine union habituelle avec le Christ et reste réellement, au sens propre, membre du Corps mystique, à moins qu'il n'ait renié sa foi surnaturelle. Mais, tant le chrétien séparé que le non-chrétien, gardant cette foi, ne sont membres du Corps mystique qu'*au sens propre et simple*. Leur foi en effet n'adhère pas au seul magistère authentique établi par le Christ, ils n'ont qu'une *foi chrétienne imparfaite* (le chrétien séparé) ou *implicite* (le païen ou le juif parvenus à la foi) ; en outre, ils ne vivent pas en communion avec l'ensemble du Corps de l'Eglise catholique ; de plus, le non-chrétien n'a pas le caractère baptismal. Ils ne sont donc pas, *au sens propre et éminent* du mot, membres du Corps mystique, mais ils appartiennent réellement au Corps mystique, par les dons infus de la foi et de l'espérance, *au sens propre mais simple*.

Toutefois, on pourrait se demander s'il n'y a pas eu acte opposé à la foi chez l'hérétique matériel et chez le schismatique et, en conséquence, destruction des dons infus de la foi et de l'espérance, comme c'est évidemment le cas chez l'apostat et l'hérétique *formel*, notoire ou occulte. Mais, par hypothèse, c'est de bonne foi et à la suite d'événements, indépendants de son libre arbitre, que l'hérétique matériel n'adhère pas au seul magistère institué par le Christ ou même l'ignore ; il accepte en pleine sincérité tout ce qu'il croit être la doctrine du Christ. Sa foi *chrétienne imparfaite* ne s'oppose donc pas aux dons de la foi et d'espérance, d'autant plus qu'elle suffit (dans l'ordre de la foi) pour une justification subséquente, s'il recouvre la charité par le repentir de ses fautes. Quant au schismatique qui, avant la définition dogmatique de la primauté romaine, pouvait n'être en aucune manière hérétique, il pouvait mieux encore, conserver les dons de foi et d'espérance, puisqu'il gardait intacte sa foi catholique ([26]). Le catéchumène enfin et le non-chrétien qui, par un acte de charité ou de contrition parfaite avaient obtenu la grâce sanctifiante, ne détruisent les dons infus de l'espérance et de la foi que par le reniement de leur foi surnaturelle. S'ils n'ont pas renié cette foi, ils remplissent toujours (dans l'ordre

(26) La vénérable et très ancienne tradition suivant laquelle : « schisma in Catholica Ecclesia hierarchica nil aliud est nisi scindere velle Corpus Christi » (T r o m p, *op. cit.*, p. 170) confirme cette thèse. Le schismatique formel sort de l'Eglise catholique et ne veut pas seulement déchirer le Corps mystique, mais le déchire en fait ; s'il y a déchirure du Corps mystique, c'est que de part et d'autre il y a Corps mystique au sens propre ; d'une part : le Corps mystique par excellence, de l'autre le Corps mystique au sens propre et simple.

de la foi) la condition préalablement requise à une nouvelle justification. La nature de la justification et des dons infus de la foi et de l'espérance nous semble donc légitimer notre assertion que tous ceux qui ont été en état de grâce restent, au sens propre mais simple, membres du Corps mystique, tant qu'ils n'ont pas renié leur foi surnaturelle.

Poussons plus loin encore notre investigation. L'étude de la préparation à la justification ici nous éclaire. La principale condition préalable à toute justification concerne la foi : la foi, formellement surnaturelle et au moins implicitement chrétienne, est la condition *sine qua non* de toute justification ([27]). Abstraction faite de la question controversée si cette foi est déjà l'*habitus* infus de la foi, il faut bien dire que la foi qui se trouve à la base de la justification est plus qu'un acte transitoire, c'est une façon surnaturelle d'envisager la vie et l'univers, c'est une disposition *habituelle* de l'âme croyante ; et puisqu'elle est surnaturelle, elle comporte une union habituelle avec le Christ. De ce chef, tous les adultes non baptisés sont, si nous ne nous abusons, au sens propre et simple du mot, membres du Corps mystique dès qu'ils réalisent dans l'ordre de la foi ce qui est requis pour la justification (cfr *Eph.*, III, 17 : « Christum habitare per fidem in cordibus vestris »).

Cette assertion est indépendante de l'opinion théologique probable qui affirme que le don infus de la foi s'obtient au moment du premier *acte* de foi surnaturelle ([28]). Si l'on est partisan de cette opinion, tous les non-baptisés, païens, juifs et catéchumènes, deviennent, au sens propre et simple, membres du Corps mystique dès leur premier acte de foi surnaturelle, par suite du don infus de la foi (et de l'espérance) qu'ils reçoivent à ce moment.

Nous concluons cette deuxième partie de la présente étude en la condensant dans la thèse suivante : « Pour être, *au sens propre et simple du mot,* membre du Corps mystique terrestre, il faut *au moins* posséder *la foi surnaturelle,* soit imparfaitement soit implicitement chrétienne. Tous les non-catholiques qui, après une première justification, perdent la charité divine tout en conservant leur foi ; tous ceux qui ont la foi surnaturelle préalablement requise à la justification, atteignent ce minimum requis ; tous les adultes, n'appartenant pas réellement à l'Eglise catholique, mais ayant, outre la foi, la charité, se trouvant donc en état de grâce, ne réalisent pas seulement ce minimum requis, mais le dépassent considérablement. »

---

(27) Voir *supra,* p. 710 et notes 17, 18 et 19.

(28) Voir H. Lange, *De gratia,* p. 293-296, Fribourg-en-Br., 1929 ; H. Fortmann, *Kent Sint Thomas een instorting van den « habitus fidei » voor de rechtvaardiging,* dans *Theologische opstellen opgedragen... aan Mgr G. Van Noort,* p. 60-73, Utrecht, 1944. Le dernier auteur conclut son exposé par ces mots : « En toute hypothèse, il nous semble certain que, d'après saint Thomas, l'acte de foi ne peut s'émettre *avant* l'infusion du don de la foi » (p. 73).

III

LES MEMBRES DU CORPS MYSTIQUE

Voici, d'après ce qui vient d'être dit, ce que nous proposons.

Dans l'énumération des membres réels du Corps mystique, il faut distinguer ceux qui le sont au sens propre *simple* et ceux qui le sont au sens propre *éminent ou parfait.*

Sont membres au *sens propre éminent ou parfait* : tous les membres réels de l'Eglise catholique romaine ([29]).

Sont membres, *au sens propre simple* : 1) au double titre de la foi chrétienne (imparfaite ou implicite) et de la grâce sanctifiante : les catéchumènes *fervents* ; les martyrs non-baptisés ; les hérétiques et schismatiques *matériels* et les non-chrétiens qui vivent en état de grâce ; 2) du chef de la seule foi chrétienne (parfaite, imparfaite ou implicite) : les catéchumènes non en état de grâce mais étant parvenus à la vraie foi en Jésus-Christ ; les hérétiques matériels, les schismatiques matériels et les non-chrétiens qui, après leur première justification, ont perdu la grâce mais ont conservé les dons infus de la foi et de l'espérance ou qui, avant leur première justification, sont arrivés à la foi surnaturelle, sans laquelle toute justification est impossible.

Ces conclusions s'opposent nettement à la thèse du P. Tromp qui n'admet comme membres réels du Corps mystique terrestre que les membres réels de l'Eglise catholique : « Corpus illud sensu stricto intellectum non esse nisi Ecclesiam Sanctam Catholicam Romanam ». Par contre, elles se rapprochent des idées du P. Mersch, qui écrit : « Il est possible d'être membre de l'Eglise, société visible, sans être actuellement vivant de la vie du Christ et *parfaitement* membre du Corps mystique : ainsi un catholique obstiné dans le péché. De même, il est possible de vivre authentiquement de la vie du Christ, sans être effectivement rattaché à la société visible qu'est son Eglise : ainsi un païen qui aurait reçu la charité et la grâce, sans avoir même connaissance de l'Eglise ; ainsi un catéchumène fervent ([30]). » Cet auteur n'examine pas à fond en ce texte le problème que nous étudions ; il se contente de donner des exemples concrets.

S'inspirant de la distinction entre l'appartenance *réelle* à l'Eglise catholique et l'appartenance par ordination ontologique ou vœu, on pourrait dire que ceux qui, ignorant tout du christianisme, sont en marche vers lui en obtempérant ordinairement aux grâces actuelles que le Christ par le Saint-Esprit leur confère en vue de leur justification, appartiennent *par vœu* au Corps mystique, mais non réellement ni au sens propre, même simple, du mot ; ils ne sont pas en-

(29) Voir *infra*, p. 721-722.
(30) E. Mersch, *La théologie du Corps mystique*, t. II, p. 196, Paris, 1944.

core de façon habituelle unis au Christ, mais seulement sur la bonne voie vers cette union. Enfin, n'appartiennent *d'aucune façon* au Corps mystique : les traîtres à la foi chrétienne, les apostats et les hérétiques formels, et, parmi les païens et juifs, ceux qui ne croient pas d'une foi surnaturelle à l'existence d'un Dieu rémunérateur et résistent aux grâces actuelles par lesquelles Dieu cherche à les amener à la justification.

Le passage où saint Thomas d'Aquin décrit comment le Christ est le chef de tous les hommes ([31]), concorde assez bien avec ce que nous venons de dire des membres du Corps mystique. « Le Christ est premièrement la tête de ceux qui lui sont unis actuellement par la gloire ; secondement, de ceux qui lui sont unis actuellement par la charité. » Les premiers nommés sont membres du Corps mystique *céleste* ainsi que les seconds pour autant qu'ils sont au purgatoire ; les autres, les justes de la terre, appartiennent au Corps mystique *terrestre* : les catholiques, comme membres au sens éminent ; les autres, comme membres au sens propre et simple. « Troisièmement, de ceux qui lui sont unis actuellement *par la foi* » ; pour les membres pécheurs et les catéchumènes de l'Eglise catholique (et, autrefois, pour les schismatiques comme tels), cette foi est la foi chrétienne parfaite ; pour les autres elle est la foi chrétienne imparfaite ou implicite ; tous, d'après ce que nous en avons dit antérieurement, sont membres *réels* du Corps mystique. « Quatrièmement, de ceux qui lui sont unis seulement en puissance, non encore en acte, mais qui doivent cependant lui être unis en acte, selon la prédestination divine » ; ce sont ceux que nous avons appelés membres du Corps mystique par vœu, à condition pourtant qu'ils persévèrent dans leurs bonnes dispositions. « Cinquièmement, de ceux qui lui sont unis en puissance, mais qui ne le seront jamais en acte » ; ce sont ceux qui n'appartiennent d'aucune façon au Corps mystique et qui persévéreront jusqu'à leur mort dans leurs mauvaises dispositions ; le Christ en est la tête parce qu'Il leur offre toujours les grâces nécessaires à leur conversion.

IV

LES RELATIONS EXISTANT ENTRE LE CORPS MYSTIQUE ET L'EGLISE CATHOLIQUE

On peut synthétiser ces relations dans les trois propositions suivantes : 1. « Le Corps mystique du Christ » ne constitue pas une définition stricte de la véritable Eglise du Christ, l'Eglise romaine. — 2. Sur le plan réel, le Corps mystique terrestre déborde l'Eglise

(31) *III^a*, q. VIII, art. III, corp.

catholique. — 3. L'Eglise catholique seule s'appelle de droit le Corps mystique par excellence.

Il nous faut expliquer maintenant et, dans la mesure où il est encore nécessaire, prouver chacune de ces trois propositions.

1. *« Le Corps mystique du Christ » ne constitue pas une définition stricte de l'Eglise catholique.*

Quand saint Paul appelle l'Eglise le corps (mystique) du Christ, il n'entend pas en donner une définition stricte, mais en indiquer un aspect concret : l'aspect spirituel et mystérieux, l'unité céleste, tandis que le terme « Eglise », compris comme « le peuple élu de Dieu », en désigne l'aspect visible, l'unité terrestre.

Quant à l'encyclique *Mystici Corporis Christi,* celle-ci, tout en mettant l'idée de « Corps mystique du Christ » à la base de son exposé de l'Eglise catholique (donc en semblant faire sienne la thèse du P. Tromp) ([32]), n'exprime pourtant pas l'intention de donner une définition rigoureuse de l'Eglise, mais plutôt une définition large : « ad definiendam *describendamque* ([33]) » ; elle exprime encore moins l'intention de fixer authentiquement par cette interprétation le sens propre de cette expression, le sens premièrement visé par la révélation.

En conséquence, comme nous l'avons exposé au début, la thèse du P. Tromp : « Le Corps mystique du Christ sur terre, entendu au sens strict du mot, n'est autre que la sainte Eglise catholique », nous semble forcer le sens strict et littéral de l'Ecriture et majorer l'enseignement du magistère. Le P. Mersch écrit plus justement, nous semble-t-il : « Le terme Corps mystique signifie, dans le langage ordinaire de l'Eglise, l'ensemble de ceux qui vivent de la vie du Christ, d'une vie qui a d'ailleurs ses degrés, tandis que le mot Eglise représente la société des fidèles baptisés sous les pasteurs légitimes... A les ramener de force l'une à l'autre (ces deux notions), on renoncerait à tout un héritage traditionnel de méditations et d'études, et l'apparente simplification qui en résulterait serait un appauvrissement : au lieu de deux nuances de pensée, l'on n'aurait plus que deux mots synonymes ([34]). »

---

(32) Voir *supra,* p. 707.

(33) *Acta Apost. Sedis,* t. XXXV, 1943, p. 199 (*Nouv. Revue théol.,* t. LXVII, 1945, p. 1067 : « Iamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam — quae sancta, catholica, apostolica, Romana Ecclesia est — nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur « mysticum Iesu Christi Corpus ».

(34) E. Mersch, *op. cit.,* p. 196-197. — L'auteur ajoute deux raisons qui rendraient cette identification regrettable : 1) la notion particulière du Corps mystique convient en perfection à certains exposés théologiques, à ceux, par exemple, qui veulent expliquer au peuple chrétien quelle est sa vie et quel est son mystère ; 2) en gardant au Corps mystique son sens particulier, qui est à peu près le même pour les chrétiens séparés et pour les catholiques, on con-

Le Corps mystique peut se définir, d'après ce que nous en avons dit antérieurement : « l'ensemble de ceux qui, dans l'ordre de la sanctification, sont habituellement unis au Christ, soit par la foi surnaturelle seule (foi chrétienne parfaite, imparfaite ou implicite), soit par la foi et la grâce sanctifiante (sacramentelle ou non) » ; tandis qu'il faut, d'après l'encyclique *Mystici Corporis Christi,* définir l'Eglise catholique comme la société de « ceux qui ont reçu le sacrement de la régénération, professent la vraie foi et ne se sont pas, pour leur malheur, séparés de l'ensemble du Corps ou n'en ont pas été retranchés pour des fautes très graves par l'autorité légitime ([35]) ». La différence entre les deux concepts, ainsi définis, est évidente ; « Corps mystique » et « Eglise catholique » sont donc deux réalités qui, sur cette terre, ne se recouvrent pas parfaitement. C'est ce qui nous amène à la proposition suivante.

2. *Sur le plan réel, le Corps mystique terrestre déborde l'Eglise catholique romaine.*

On a lu dans les pages précédentes la liste des membres réels du Corps mystique. Il faut dresser maintenant la liste des membres réels de l'Eglise. On le fera de façon sommaire en commentant l'encyclique *Mystici Corporis,* qui fournit une aide précieuse pour se dégager des imprécisions et des discussions qui séparaient jusqu'ici les théologiens à ce sujet. Notons d'abord que, d'après l'encyclique, la grâce sanctifiante n'est pas requise pour être réellement membre de l'Eglise ; la grâce sanctifiante en effet ne dit pas lien organique avec le corps de l'Eglise, mais union de l'âme à Dieu.

Les trois conditions d'appartenance réelle à l'Eglise catholique sont : la réception du sacrement de la régénération, la profession de la vraie foi et la communion avec l'ensemble du Corps de l'Eglise.

Le sacrement de la régénération s'entend uniquement du baptême d'eau, validement administré, le seul qui imprime le caractère baptismal. Le baptême de sang et le baptême de désir ne rattachent pas réellement l'homme à l'Eglise. De ce chef, tous les non-baptisés, infidèles et catéchumènes, sont exclus comme membres réels de l'Eglise, même s'ils sont, en vertu d'une foi surnaturelle et d'un acte de contrition ou de charité parfaite, en état de grâce.

Comme deuxième condition, le Saint-Père pose la profession de la vraie foi : « et qui professent la vraie foi ». Faut-il posséder la vraie foi en son for intérieur ou suffit-il de la professer extérieure-

---

serve la possibilité de conversations, d'échanges de vue et — qui sait ? — de formules d'union.

(35) *Acta Apost. Sedis,* t. XXXV, 1943, p. 202 (*Nouv. Revue théol.,* t. LXVII, 1945, p. 1069) : « In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt. »

ment ? Le contexte du passage cité fournit lui-même la réponse. Au cas où des non-croyants seraient contraints d'entrer dans l'édifice de l'église, d'accéder à l'autel et de recevoir les sacrements, il est hors de doute qu'ils ne deviennent pas de vrais chrétiens (36). En outre, la théorie qui se contente de la profession extérieure de la foi est si intimement liée à la distinction nette entre l'Eglise visible et l'Eglise spirituelle (37), qu'on ne peut admettre que l'encyclique ait voulu la sanctionner, eu égard à l'insistance avec laquelle elle souligne l'impossibilité de disjoindre l'Eglise visible de l'Eglise spirituelle. L'encyclique requiert donc la possession intérieure de la vraie foi. Si la circonlocution n'exige pas directement cette possession intérieure, elle la suppose en décrivant la nature de toute vraie foi, à savoir la tendance essentielle de celle-ci à se manifester au dehors.

La vraie foi, c'est celle par laquelle nous croyons tout ce que propose l'authentique magistère institué par le Christ ; c'est *la foi chrétienne parfaite* ou *catholique.*

N'ayant pas cette vraie foi et, par conséquent, ne pouvant pas la professer extérieurement, sont exclus comme membres réels de l'Eglise catholique : les infidèles, païens ou juifs ; les apostats ; tous les hérétiques soit formels, notoires ou occultes, soit simplement matériels.

La troisième condition : « et qui ne se sont pas séparés de l'ensemble du Corps ou n'en ont pas été retranchés par l'autorité légitime » se formule de manière positive comme la communion avec l'ensemble du Corps de l'Eglise. Se séparer de l'ensemble, c'est briser les liens organiques qui relient le membre au corps ; dans l'espèce, c'est, dans l'ordre de l'action, se détourner du magistère comme tel (38). De ce

---

(36) *Acta Apost. Sedis,* t. XXXV, 1943, p. 243 (*Nouv. Revue théol.,* t. LXVII, 1945, p. 1099). — Voir également la bulle *Ineffabilis Deus* : « si qui secus ac a Nobis definitum est... praesumpserint *corde* sentire, ii noverint ac porro sciant, se proprio iudicio condemnatos, naufragium circa fidem passos esse et ab unitate Ecclesiae defecisse » (Denzinger, 1641).

(37) Cfr J. Goeyvaerts, *De ledematen van de Kerk,* dans *Collectanea Mechliniensia,* t. XXX, 1945, p. 361-373.

(38) Le terme latin *compages* de la formule *a Corporis compage* signifie proprement : l'assemblage, la jointure, le complexe, l'articulation. Se séparer du complexe, de l'ensemble, c'est donc bien briser les liens *organiques* qui relient le membre au corps.

Notre interprétation de la troisième condition rejoint la thèse des auteurs qui font de l'acceptation des directions pratiques du magistère le troisième élément constitutif de l'âme créée de l'Eglise, tel Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné,* t. I, p. 42-43, Paris, 1941. M. J. Congar fait remarquer dans le *Bulletin d'ecclésiologie* de la *Revue de sciences philosophiques et théologiques,* t. XXXI, 1947, p. 273, que l'expression « âme créée de l'Eglise » a suscité diverses objections, et que M. Journet s'est expliqué davantage à ce sujet dans *Nova et Vetera,* 1946, p. 165-203 et 284-300, revue que nous n'avons pu consulter. Nous avouons de notre côté avoir été heureux de rencontrer cette expression dans l'œuvre érudite de M. Journet. D'ailleurs, les documents du magistère parlent aussi des dons créés que le Christ, avec le Saint-Esprit, confère à l'Eglise (voir *Acta Apost. Sedis,* t. XXXV, 1943, p. 220 ; *Nouv.*

fait, tous les schismatiques sont exclus comme membres réels de l'Eglise, même les schismatiques matériels, puisqu'ils n'adhèrent pas au magistère authentique. Les excommuniés au contraire, quoique privés de la jouissance de certains biens spirituels, ou attachés aux choses spirituelles, et exclus de la communion des fidèles ([39]) ne rejettent pas le magistère comme tel et restent donc membres réels de l'Eglise. Et ceci vaut pour tous les excommuniés, même les *vitandi*, puisque la notion de l'excommunication est commune à toutes les espèces d'excommuniés et que la tradition a toujours vu une différence essentielle entre l'excommunié et le schismatique. La communion avec « l'ensemble du Corps », se constitue foncièrement par l'acceptation du magistère ; la communion avec les autres fidèles ou la participation aux sacrements que d'aucuns veulent ajouter à l'acceptation du magistère ([40]), ne sont pas à mettre sur la même ligne que celle-ci, mais n'en sont qu'une suite, qu'une conséquence ([41]).

On se sépare du Corps de l'Eglise ou l'on en est retranché par l'autorité. Ce dernier cas se réalise chez ceux qui, refusant de reconnaître le caractère *hérétique* de leurs doctrines, s'obstineraient à rester au sein de l'Eglise, mais en seraient expulsés par l'autorité. Ces expulsés ne peuvent désigner les excommuniés *vitandi*, à moins d'introduire deux conceptions foncièrement différentes de l'excommunication ([42]).

Revue théol., t. LXVII, 1945, p. 1082). Il nous semble préférable pourtant de ne pas inclure la grâce sacramentelle dans l'âme créée de l'Eglise, surtout si on la décrit avec M. Journet comme une modalité de la grâce sanctifiante. Celle-ci, en effet, n'entre nullement dans l'âme créée de l'Eglise. Que si l'on considère la grâce sacramentelle plutôt comme un titre ou un droit aux grâces actuelles, il est également superflu de la mentionner comme élément constitutif de l'âme créée de l'Eglise. Car, chez le fidèle qui n'a reçu comme sacrement que le baptême et qui a perdu la grâce sanctifiante, le titre aux grâces actuelles ne peut se rattacher qu'au caractère baptismal.

(39) *Codex iuris canonici*, 2257 et 2241. — La notion de l'excommunication étant commune à tous les excommuniés, comment expliquer que les *vitandi*, au cas où ils ne seraient plus membres de l'Eglise, ne sont privés que de *certains* biens spirituels de l'Eglise et non pas de *tous* ?

(40) Voir J. M. Hervé, *Manuale theologiae dogmaticae*, t. I, p. 451-452, 18e éd., Paris, 1939 ; A. Stolz, *Manuale theologiae dogmaticae*, fasc. VII, *De Ecclesia*, p. 33, Fribourg-en-Br., 1939. — Il serait intéressant de rechercher comment on en est arrivé à considérer la communion avec les autres fidèles ou la participation aux sacrements comme conditions requises pour appartenir réellement à l'Eglise, et plus précisément, si ce fut avant ou après que l'opinion avait prévalu que les excommuniés sont exclus de l'Eglise en tant que membres réels.

(41) Nous rejoignons ainsi, par voie de spéculation, la théorie de Suarez : « solum ergo privantur quoad communionem cum aliis membris, non quoad ipsum esse membrum » (cité par Goeyvaerts, *art. cit.*, p. 370) ; c'est aussi la doctrine de H. Dieckmann, *De Ecclesia*, t. II, p. 255, Fribourg-en-Br., 1925.

(42) A noter que l'encyclique ne mentionne pas non plus le délit, passible d'excommunication, comme un péché qui par lui-même sépare l'homme du Corps de l'Eglise ; voir *supra*, p. 712, n. 23.

En résumé, appartiennent *comme membres réels* à l'Eglise catholique tous ceux qui ont reçu le baptême d'eau et qui ne se sont pas détournés du magistère ecclésiastique romain, ni dans l'ordre de l'autorité doctrinale (= la vraie foi), ni dans celui de l'autorité disciplinaire (= l'obéissance), qu'ils soient en état de grâce (les justes) ou non (les pécheurs ordinaires ou excommuniés). Parmi les membres justes se rangent également ceux qui sont baptisés dans une secte hérétique ou schismatique et qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison ou ne doivent jamais l'atteindre.

Sont exclus comme membres réels : tous les non-baptisés et tous les hérétiques et schismatiques adultes. — Les hérétiques et les schismatiques matériels sont cependant « ordonnés par un désir inconscient » à l'Eglise catholique, à cause de leur caractère baptismal (43), à cause de leur foi chrétienne imparfaite, à cause de la grâce sanctifiante qu'ils peuvent posséder. En outre, les non-baptisés qui sont parvenus à la foi surnaturelle, préalablement requise à toute justification, ou qui sont en état de grâce ou qui, ayant perdu la charité, ont conservé les dons infus de la foi et de l'espérance, sont, eux aussi, « ordonnés par un désir inconscient » à l'Eglise catholique. Ce désir est même conscient chez les catéchumènes catholiques (44). Ainsi donc, les dons surnaturels qui rattachent le chrétien séparé et le non-baptisé au Corps mystique comme membres, au sens propre mais simple du mot, les ordonnent en même temps, par un désir conscient ou inconscient, au Corps mystique par excellence qu'est l'Eglise catholique ; ils les poussent en effet secrètement à entrer dans cette Eglise et ce n'est que là qu'ils peuvent, suivant la volonté de Dieu et leur propre structure interne, atteindre leur perfection et leur plénitude.

N'appartiennent d'aucune façon à l'Eglise catholique : les païens et juifs qui n'ont pas le baptême de désir ; les apostats et les héréti-

---

(43) Tous ceux qui possèdent le caractère baptismal sont *de droit*, non *de fait* membres de l'Eglise catholique. *De droit*, c'est-à-dire qu'ils sont astreints aux lois de l'Eglise et cela de par le *droit* divin. En effet, le caractère baptismal ne réclame pas seulement la grâce sacramentelle, mais aussi les directives spéculatives et pratiques que le Christ a enseignées et dont il a confié la transmission au seul magistère, par lui établi ; tous ceux qui le possèdent sont de droit divin assujettis aux lois du magistère ecclésiastique. Mais comme le caractère est quelque chose de réel, tous les baptisés se rattachent à l'Eglise catholique *d'une certaine façon réelle*, sans en devenir néanmoins *ipso facto* membres *réels*. Ce n'est que l'appartenance *pleinement organique* qui constitue le membre réel ou en acte achevé ; celle-ci requiert, outre le caractère baptismal, la vraie foi et l'obéissance au magistère authentique. Notons en passant que le lien intrinsèque entre les trois éléments de l'âme créée de l'Eglise s'avère ainsi être à la base de l'inséparabilité de l'Eglise juridique et de l'Eglise spirituelle.

(44) Le désir est conscient aussi chez les martyrs non-baptisés, en tant qu'ils ont reconnu dans l'Eglise catholique la véritable Eglise du Christ. — Quant au désir inconscient, notons qu'il peut même être *paradoxal* : voir Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. I, p. 54, Paris, 1941.

ques formels, notoires ou occultes (45). — Nous avons dit que d'après nous aucun d'eux n'appartient *réellement* au Corps mystique ; tout au plus pourrait-on dire que ceux d'entre eux qui obéissent ordinairement à la grâce actuelle et sont ainsi en route vers la foi surnaturelle, appartiennent *par vœu* au Corps mystique.

3. *Seule l'Eglise catholique romaine s'appelle de droit le Corps mystique du Christ par excellence.*

L'Eglise catholique romaine représente seule complètement ce qu'a voulu Jésus-Christ. La sainteté à laquelle Dieu appelle tous les hommes n'est pas une sainteté quelconque, mais une sainteté à l'imitation du Verbe Incarné. A cet effet, il a institué les sept sacrements, qui enrichissent la grâce sanctifiante des grâces actuelles nécessaires pour vivre une vie vraiment chrétienne. En outre, pour connaître Dieu et le servir, comme le Sauveur l'a enseigné, il faut accepter intégralement toute la révélation du Christ et connaître correctement tous les préceptes moraux qu'Il nous a donnés. Or, seul le magistère de l'Eglise catholique jouit de l'assistance divine pour nous faire connaître de façon authentique toutes les vérités chrétiennes, spéculatives et pratiques. Certes, le Saint-Esprit n'est pas absent des églises chrétiennes non-catholiques ; Il continue à y conserver ce que la malice humaine n'a pas corrompu, mais son action n'y atteint pas la perfection qu'elle atteint de fait dans l'Eglise catholique. Celle-ci s'appelle la plénitude du Christ, « la plénitude de celui qui achève tout en tous » (*Eph.*, I, 23), *parce que*, dans l'Eglise catholique seule, le Christ peut vraiment achever complètement les hommes en sainteté.

L'Eglise catholique est encore le Corps mystique par excellence, parce que les grâces que reçoivent les membres non-catholiques du Corps mystique, les *orientent* tous *secrètement* vers l'unique troupeau du Christ, sans aboutir toujours toutefois à les y introduire effectivement (46). Les non-catholiques, étant réellement membres du Corps mystique, peuvent faire leur salut (47) ; « ils sont (pourtant) privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Eglise catholique » et n'atteignent pas toute la sainteté à laquelle le Christ veut les conduire. Ils sont ainsi, en tant que membres du Corps mystique, inférieurs aux catholiques ; ils ne sont que *simples* membres, les catholiques seuls étant les membres *éminents*.

(45) Ces derniers sont cependant *de droit* assujettis aux lois ecclésiastiques, comme il a été dit à la note 43 ; mais ils ne sont ni membres réels, ni même ordonnés par un désir inconscient à l'Eglise, puisqu'ils s'en sont détournés délibérément et en connaissance de cause.

(46) Ch. Journet, *op. cit.*, p. 19.

(47) Voir *supra*, p. 710-711, notes 16 et 20. Ajoutons-y une remarque de M. Journet (*op. cit.*, p. 19, note) : « Littéralement, il est question (dans *Jo.*, X, 16) non d'un seul *bercail*, mais d'un seul *troupeau*. Toutes les brebis que le vrai pasteur conduit tendent à faire un seul troupeau. C'est cela qui importe. »

Quand la tradition appelle l'Église catholique Corps mystique du Christ, nous croyons qu'elle le fait *au sens éminent du mot,* mais non au sens propre simple. La tradition tout entière enseigne en effet que les hommes peuvent se sauver, moyennant certaines conditions, hors de l'Église catholique ; il faut donc bien que, déjà durant leur vie terrestre, ils aient été unis habituellement au Christ et par conséquent membres réels du Corps mystique terrestre (48).

Le magistère de l'Église n'a pas tenu un autre langage. Le fait que les Souverains Pontifes se sont appelés quelquefois « chefs du Corps mystique (49) » s'explique de ce que leur Église est le Corps mystique au sens éminent du mot ; il n'inclut nullement la thèse d'après laquelle le Corps mystique, au sens propre simple, ne peut déborder cette même Église.

L'encyclique de Sa Sainteté Pie XII ne modifie pas l'enseignement de la théologie antérieure, mais le synthétise et le coordonne parfaitement. Le Saint-Père n'entend pas y fixer le sens propre et primordialement révélé de la formule « Corps (mystique) du Christ », mais il l'applique à l'Église catholique dans un sens large, adapté à son exposé (50). Du reste pareille application ne repose pas uniquement sur l'adaptation d'un texte scripturaire ; elle se dégage du dogme lui-même : l'Église est la plénitude du Christ, la plénitude du Corps mystique du Christ ; seule, elle est le Corps mystique terrestre par excellence.

On a prétendu enfin que la conception du Corps mystique terrestre comme débordant l'Église catholique est à l'origine de bien des *hérésies* au sujet de la nature de la véritable Église du Christ. Leur erreur commune serait dans la mineure du syllogisme suivant : d'après saint Paul, l'Église est le Corps du Christ ; or le Corps du Christ, c'est la société des justes unis au Christ-Chef (51) ; c'est donc

---

(48) Ceux qui veulent prouver par la tradition l'identification du Corps mystique, entendu au sens strict, avec l'Église catholique, peuvent difficilement expliquer les textes témoignant d'un sens large et néanmoins propre. Que font-ils par exemple du texte de saint Thomas (*III*ª, q. VIII, art. III, ad 3) ? : « Et ideo antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eamdem, qua et nos in ipsum ferimur : et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiae ad quod nos pertinemus » ? S. Thomas parle de *corpus Ecclesiae,* ce qu'il comprend manifestement comme un *organisme spirituel* et nullement de l'organisation hiérarchique de l'Église ; les justes de l'Ancien Testament en font partie au même titre que les membres de l'Église catholique ; donc *au sens propre* ! Seule la distinction entre le sens propre et simple et le sens propre et éminent du terme Corps mystique permet d'expliquer *tous* les documents de la tradition, sans en forcer aucun.

(49) Tromp, *op. cit.,* p. 176.

(50) L'encyclique n'a d'ailleurs pas les allures d'un exposé théologique technique : cfr C. Lialine, *Une étape en ecclésiologie,* p. 83 (tiré à part d'articles parus dans *Irénikon,* t. XIX et XX, 1946 et 1947).

(51) Tromp, *op. cit.,* p. 168 : « quorum omnium erratum est in propositione minori eiusdem syllogismi : Ecclesia teste Apostolo est Corpus Christi :

cette société des justes et des saints qui est la véritable Eglise du Christ et non pas l'Église catholique.

La conclusion est fausse ; le syllogisme n'est donc pas correct. Mais, à notre avis, l'erreur n'est pas dans la *mineure,* mais dans la *majeure.* Dire que la véritable Eglise n'est que le Corps mystique au sens paulinien du mot, voilà l'hérésie et une interprétation unilatérale de la théologie de saint Paul. La notion de « Corps mystique » n'est qu'*un aspect* de la véritable Eglise ; son organisation hiérarchique de peuple de Dieu en est *un autre,* inséparable du premier. Les hérétiques mettaient l'accent sur le premier aspect non pas seulement comme s'il était le principal (52), mais comme s'il était l'unique aspect de l'Eglise.

Tout autre évidemment est la pensée du P. Tromp ; il dit que le Corps mystique, entendu au sens strict, n'est autre que l'Eglise catholique ; mais, ce qu'il entend par sens strict, ne rejoint pas, nous semble-t-il, le sens paulinien, le sens primordialement révélé du terme (53). Nous croyons qu'il majore l'enseignement du magistère pour établir ce sens strict et qu'en conséquence, sa thèse pèche par exagération. Il y a chez lui confusion entre le sens propre simple et le sens propre éminent (54).

Il nous reste à préciser la note théologique des différentes thèses ici proposées.

Que l'Eglise catholique romaine soit, au sens propre et éminent du terme, le Corps mystique du Christ, c'est un dogme de foi. Cette proposition énonce en effet que, seule, l'Eglise catholique est l'Eglise instituée par le Christ, Eglise qui est à la fois un organisme visible et le Corps mystique de son divin fondateur.

Qu'il soit hérétique de nier la thèse : « Le Corps mystique, entendu au sens strict, n'est que la seule Eglise catholique (55) », nous ne pouvons l'admettre, si l'on entend comme sens strict (ainsi que le fait d'ailleurs le P. Tromp) le sens primordial de l'Ecriture et des documents du magistère. Si l'on comprend le sens strict, non pas comme le sens propre tout court, mais comme le sens propre et éminent, alors cette thèse est identique au dogme, énoncé dans l'alinéa précédent.

Qu'il suffise de la foi surnaturelle (foi chrétienne parfaite, impar-

---

atqui Corpus Christi est tali vel tali modo intellegendum : sequitur aspectus peculiaris v.g. coniunctio iustorum cum Christo capite ; unio Sanctorum inde ab Abel... Ergo etc. »

(52) *Ibid.,* p. 167.

(53) Voir *supra,* p. 706 et 707.

(54) Une seule fois le R. P. Tromp parle lui aussi du sens éminent : « Si autem Corpus Christi hic in terra per excellentiam est Catholica Ecclesia... » (*op. cit.,* p. 171) ; seulement, ni dans l'énoncé de sa thèse, ni dans les développements qu'il y consacre, il n'est question du sens propre et éminent ; c'est le Corps mystique, au sens propre et simple, qu'il identifie à l'Eglise catholique.

(55) Tromp, *op. cit.,* p. 167.

faite ou implicite) pour être, au sens propre mais simple du mot, membre du Corps mystique, voilà une proposition qui n'a jamais reçu du Magistère aucune qualification théologique, favorable ou défavorable. Nulle part, que nous sachions, le magistère de l'Eglise n'a enseigné *ex professo* que cette condition suffit ou ne suffit pas. A défaut de note authentique, il est permis aux théologiens d'attribuer un degré de certitude *purement scientifique* à telle ou telle proposition. Nous dirions volontiers que la dite proposition peut être qualifiée de *certaine*, puisqu'elle découle logiquement d'un ensemble impressionnant de vérités catholiques.

Nous ne nous attendons pas à voir tous les théologiens se rallier à cette solution ; nous croyons du moins que les pages précédentes indiquent la voie qui peut conduire à une solution définitive susceptible de l'assentiment général des théologiens. En toute hypothèse, dans cette question comme dans bien d'autres : « la lumière jaillira du conflit des opinions divergentes, à condition que l'amour de la vérité et le respect dû à l'Eglise président aux investigations, lumière précieuse, à l'aide de laquelle, même dans le domaine des sciences sacrées, s'effectue un réel progrès (56) ».

Séminaire théologique des Pères Capucins
Izegem (Belgique)

Valentin MOREL, O.F.M.Cap.

(56) *Acta Apost. Sedis*, t. XXXV, 1943, p. 231 (*Nouv. Revue théol.*, t. LXVII, 1945, p. 1090).

SAINT AUGUSTIN ET LE PECHE ORIGINEL (1)

Dans une étude malheureusement inachevée (2), le P. de Blic montrait il y a quelques années que la conception augustinienne du péché originel se présentait, suivant les commentateurs, sous trois formes différentes. Pour les uns, et c'est l'explication la plus ancienne, saint Augustin aurait identifié le péché originel avec la concupiscence ; pour d'autres, c'est dans la privation de la grâce sanctifiante qu'il aurait mis l'élément formel du péché originel, la concupiscence n'en étant que la quasi-matière ; pour d'autres, enfin, il aurait fait consister le péché originel dans « la participation de toute l'humanité à la faute personnelle d'Adam », la concupiscence n'étant alors que l'effet en chaque homme de cette solidarité morale. Le P. de Blic concluait la partie négative de son étude par le rejet des deux derniers systèmes d'interprétation, « aussi peu fondés, disait-il, en tradition théologique que faiblement appuyés en exégèse textuelle » (3). De cette conclusion, nous retiendrons simplement comme point de départ du présent travail que, même s'il faut faire une place, dans la conception augustinienne du péché originel, à la privation de la grâce et à la solidarité de tous les hommes en Adam, ce n'est certai-

(1) On nous reprochera peut-être d'avoir, au moins sur tel ou tel point, interprété, prolongé la pensée augustinienne. Il est impossible, croyons-nous, de restituer dans sa matérialité (s'il est permis d'employer ce mot) la pensée d'un auteur, surtout d'un auteur ancien. Nous ne pouvons, en effet, faire abstraction complète de l'évolution des idées et de la manière actuelle dont se posent les questions. De plus, une pensée est comme un vivant qui meurt et se décompose dès qu'il cesse de vivre, c'est-à-dire de se développer et de progresser. Mais ce qu'il faut définir avec exactitude et rigueur, c'est l'esprit de l'auteur, son attitude interne, c'est l'orientation et la genèse intérieure de sa pensée. Pour comprendre, il faudra donc situer ; aussi est-il inévitable que soient explicités certains aspects restés, dans l'œuvre étudiée, plus ou moins implicites. La réflexion critique, malgré tout le souci de synthèse qu'elle peut comporter, est analytique, parce qu'elle amène des profondeurs de l'âme, pour les étaler au plan de la conscience claire, des éléments diversement obscurs qui font la synthèse vivante de la pensée en acte. Et cela est d'autant plus vrai pour la pensée d'un saint Augustin que cette pensée n'est point une philosophie, puisqu'elle ne se réfléchit pas en système, mais une action et une vie, qu'elle est une spiritualité, une « théologie » au sens primitif du mot, puisque presque tout entière, en tout cas pour toute la partie qui nous intéresse ici, elle répond à des besoins précis et concrets, puisqu'elle est un service des fidèles dont il était le pasteur et de l'Eglise dont il se sentait responsable. Nous comparerions volontiers notre essai à une radiographie qui, à travers la très légère ombre des chairs et des organes, met en valeur le système osseux, de soi invisible, charpente et structure du corps tout entier. Nous espérons et nous croyons que saint Augustin se reconnaîtrait dans le schéma, dans le « système » que nous avons tenté de dégager, auquel s'appuie et où s'articule sa pensée. Au lecteur de décider si nous nous faisons illusion.

(2) *Recherches de science religieuse*, 1926, p. 97-119 et 1927, p. 414-433 et 512-531.

(3) *Ibid.*, 1927, p. 416.

nement pas sous l'un ou l'autre de ces biais que saint Augustin a abordé le problème que lui posait le dogme chrétien, et que, par conséquent, il nous faut avant tout chercher à définir ce qu'il entendait par la concupiscence. Et puisque, pour certains, le péché originel chez bien (4) ; mais l'usage veut qu'employé isolément le mot « concupiscence — qui, de fait, est, dans son œuvre, de beaucoup la plus apparente, — nous essaierons d'abord de préciser ce qu'est pour Augustin la concupiscence sexuelle.

*
* *

Le mot « concupiscentia » n'a pas nécessairement une valeur péjorative ; si la concupiscence de la chair contre l'esprit est un mal, il y a aussi la concupiscence de l'esprit contre la chair, qui est un bien (4) ; mais l'usage veut qu'employé isolément le mot « concupiscentia », comme aussi le mot « cupiditas », ne se prenne qu'en mauvaise part (5). Quant à l'expression « concupiscentia carnis », « concupiscentia carnalis », elle peut désigner d'une façon très générale la mauvaise concupiscence sous toutes ses formes (6), ou, en particulier, et c'est le cas fort souvent, la concupiscence sexuelle ; en ce dernier sens, l'expression est l'équivalent du mot « libido », qui, s'il peut s'appliquer à des convoitises diverses, exprime d'ordinaire, à lui seul, l'appétit sexuel.

En ce sens restreint, la concupiscence charnelle ou « libido » se définit pour Augustin comme l'autonomie de la fonction sexuelle, comme l'indépendance de cette fonction par rapport à l'esprit. Si Adam n'avait point péché, l'acte de la génération se serait accompli sans elle ; mais depuis le péché, la concupiscence de la chair, liée nécessairement à l'acte générateur, est essentiellement une insoumission, « inobedientia » de l'appétit sexuel, qui, en fait, est « sui iuris ». Dans un corps sain, les yeux, les lèvres, la langue, les mains, les pieds, la tête, le buste sont immédiatement dociles aux ordres de la volonté ; « ubi autem ventum fuerit ut filii seminentur, ad voluntatis nutum membra in hoc opus creata non serviunt, sed exspectatur ut ea velut sui iuris libido commoveat, et aliquando non facit animo volente, cum aliquando faciat et nolente » (7). Cette autonomie, cette indépendance de la fonction sexuelle, qui fait toute la concupiscence charnelle au sens restreint, est en soi un désordre, un mal, même si on ne la transforme point en péché en y consentant, même si dans le mariage l'on n'en use que correctement et saintement.

---

(4) *De nuptiis et concupiscentia*, 2, 10, 23 (XLIV, 449). Les chiffres entre parenthèses renvoient à Migne, *Patrologie latine*.
(5) *De civitate Dei*, 14, 7, 2 (XLI, 411).
(6) Cfr *Opus imperfectum contra Julianum*, 4, 28 (XLV, 1352).
(7) *De nupt. et conc.*, 1, 6, 7 (XLIV, 417-418) ; cfr *De pecc. mer.*, 1, 29, 57 (XLIV, 141-142).

Il ne faut point parler ici de pessimisme augustinien ou laisser entendre, en reprenant une accusation de Julien d'Eclane, qu'Augustin n'aurait pas éliminé tout à fait de sa pensée le virus manichéen. Non, Augustin n'a pour le corps comme tel aucun mépris, ni non plus, à son endroit, aucune méfiance. L'union des sexes, voulue par Dieu, ne cesse-t-il de répéter, est une chose bonne ; la concupiscence charnelle ne découle pas de la nature de cette union, du mariage tel que Dieu l'a établi, mais uniquement du péché de l'homme. Si l'homme n'avait pas péché, redit-il sans fin, il y aurait eu génération par union corporelle de l'homme et de la femme, mais sans « libido ». Le règne de l'esprit, — « regina mens » (8) — qui depuis la chute n'est que partiel et toujours précaire, puisqu'il doit compter avec la concupiscence et, dans le mariage, déclancher le mal qu'elle constitue, et s'en servir, en se bornant à n'y pas consentir, sans pouvoir jamais la régler et la dominer parfaitement, eût été, dans un état d'innocence un règne absolu, facile, spontané, sans lutte ni conquête.

La théorie d'Augustin sur les trois biens du mariage est la meilleure preuve que sa pensée n'avait aucune peine à accepter la bonté intrinsèque de l'union sexuelle. L'on connaît ces trois biens : « proles, fides, sacramentum » ; l'enfant, « fructus fecunditatis », la fidélité, « vinculum pudicitiae », et le sacrement, c'est-à-dire l'indissolubilité de l'union conjugale dans son rapport à l'union du Christ et de l'Eglise (9). Ce dernier bien du mariage constitué par le symbolisme ontologique, la signification mystique de l'union des époux, est à la fois une donnée trop traditionnelle et une vue trop conforme au goût réfléchi d'Augustin pour le sens spirituel de tout l'ordre matériel, pour qu'il ait jamais pu, au moins depuis sa conversion, être tenté de condamner comme un mal l'œuvre de chair proprement dite. Et ce bien est si élevé, affirme Augustin, fidèle interprète de l'Eglise, que le premier bien du mariage lui sera toujours, en cas de conflit, sacrifié : la stérilité ne peut rien contre l'indissolubilité (10). Cette affirmation si claire est d'autant plus notable que seul le fait de vouloir le premier bien, l'enfant, peut, à ses yeux, légitimer complètement l'acte conjugal et purger de tout péché l'usage du mal qu'est la concupiscence charnelle (11) ; si bien que la logique de ces affirmations impliquerait que deux époux dont l'union est stérile ne peuvent user du mariage sans péché (12) et que pourtant rien, hors la mort de l'un

(8) Cfr *ibid.*, 1, 23-25 (XLIV, 428).

(9) *De nupt. et conc.*, 1, 10, 11 (XLIV, 420). — *De bono coniugali*, 24, 32 (XL, 394). — *De gratia Christi et peccato originali*, 2, 34, 39 ; 2, 37, 42 (XLIV, 404-405 ; 406). — *Contra Iulianum*, 5, 12, 46 (XLIV, 810).

(10) *De nupt. et conc.*, 1, 10, 11 (XLIV, 420). — *De bono coniugali*, 18, 21 (XL, 388).

(11) *De nupt. et conc.*, 1, 8, 9 ; 1, 14, 16 ; 1, 15, 17 (XLIV, 418-419 ; 423 ; 424). — *Enchiridion*, 78 (XL, 269).

(12) *De bono coniug.*, 15, 17 et 16, 18 (XL, 385). — *Cont. Iul.*, 3, 21, 43 (XLIV, 724).

des conjoints, ne peut dissoudre le lien qui les unit. Il y a là une incohérence, à laquelle, de nos jours, l'on est particulièrement sensible, et volontiers l'on accuse Augustin de pessimisme, de rigorisme.

Essayons de comprendre. L'on ne saurait nier que sa position ne soit matériellement inexacte ; mais il faut remarquer que formellement elle ne l'est pas, c'est-à-dire que, si la logique de ses affirmations explicites l'amène à une incohérence, la logique de ses principes corrige implicitement, en les complétant, certaines de ses affirmations.

Le jugement qu'il porte sur la concupiscence charnelle l'oblige à tenir que l'acte conjugal, posé uniquement en vue du plaisir qu'il comporte, est nécessairement et en toute hypothèse coupable, car, en ce cas, l'on sert la concupiscence, l'on ne s'en sert pas « servitur concupiscentiae », « non utitur concupiscentia » (13). Mais si l'usage du mariage — utilisation et non service de la concupiscence — en vue de la fin naturelle du mariage est toujours légitime, « licite et honnête » (14), il suffira pour se trouver dans cette hypothèse que les époux chrétiens recherchent, sans en exclure volontairement aucun, l'un des trois biens qui constituent aux yeux mêmes d'Augustin la beauté, la grandeur, la sainteté de leur union. Et dès lors, même en cas de stérilité, les principes d'Augustin obligent à reconnaître la parfaite légitimité de l'acte conjugal posé par les époux pour accroître leur fidélité réciproque ou pour actuer pleinement le « sacramentum Christi et Ecclesiae ». Par ce biais l'on donnera même du texte de l'Apôtre : « Hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium » (15), une interprétation plus bénigne que celle d'Augustin (16) : les époux pourront céder sans péché à l'appétit charnel, quand il se fait plus exigeant, à la condition de vouloir par là non pas purement et simplement se procurer le plaisir sexuel, mais éviter les risques de péché contre leur mariage même ; indirectement, mais réellement, la fin du mariage exercera son influence purificatrice. Sans doute, il est difficile de redresser son intention, quand la passion est violente ; et c'est probablement la raison psychologique pour laquelle Augustin, qui connaissait d'expérience la servitude de la chair et ne se faisait point illusion sur les possibilités spirituelles de la masse des chrétiens à son époque (17), a envisagé la volonté de l'enfant comme l'unique moyen d'assainir l'usage de la concupiscence charnelle dans le mariage. La volonté du troisième bien, le « sacramentum », ne peut être vraiment efficace que pour des âmes déjà très élevées et profondé-

(13) *De nupt. et conc.*, 1, 14, 16 ; 1, 16, 18 (XLIV, 423 ; 424). — *Ibid.*, 1, 8, 9 (XLIV, 418-419). L'expression revient sans cesse sous la plume d'Augustin durant la controverse pélagienne.

(14) « Concubitus licitus et honestus ». Cfr *De nupt. et conc.*, 1, 24, 27 (XLIV, 429). — *De grat. et pecc. or.*, 2, 37, 42 (XLIV, 406).

(15) Cfr *1 Cor.*, 7, 3 sqq.

(16) Par exemple : *De nupt. et conc.*, 1, 14 ; 16 (XLIV, 423).

(17) Cfr *De bono coniug.*, 12, 14 ; 13, 15 (XL, 383-384).

ment chrétiennes. Quant au second, la fidélité, l'amour mutuel, il peut facilement être rabaissé par l'oubli ou la méconnaissance de ce qu'il y a de proprement spirituel dans la fidélité, dans l'amour conjugal ([18]). De plus, d'un point de vue, si l'on peut dire, pédagogique, et c'est un point de vue dont saint Augustin, même avant son sacerdoce et son épiscopat, a toujours eu le souci, il a l'inconvénient de ne pas se présenter pour des époux encore très attachés à la satisfaction charnelle comme une fin assez distincte concrètement de l'acte conjugal lui-même. L'enfant, au contraire, parce qu'il est un tiers, mais un tiers qui unit en sublimant l'union, parce qu'il peut plus aisément susciter dans le cœur des époux un amour concret et charnel lui aussi à sa manière, est donc le bien psychologiquement le plus apte à redresser et à régler, autant qu'il est possible, la concupiscence charnelle et donc à en rendre l'usage parfaitement correct.

Il ne s'agit point, on le voit, de nier le progrès accompli à notre époque par la psychologie et la morale du mariage ; il s'agit simplement de ne pas incriminer les principes de saint Augustin qui se concilient fort bien avec les conclusions certaines de la psychologie et de la morale actuelles. Il reste pourtant un point de la doctrine augustinienne — point central, il est vrai, — qui choque le sentiment et les manières de voir de beaucoup de nos contemporains. Mais ce point ne relève pas directement de la morale ; il ne commande pas une révision des solutions données aujourd'hui aux cas de conscience des époux. Il relève directement de la philosophie religieuse, de la réflexion sur le dogme chrétien, de la spiritualité, et ce qu'il commande, c'est une certaine attitude dans la direction des personnes mariées. Il s'agit de l'idée que se fait Augustin de la concupiscence charnelle, c'est-à-dire du désordre qui, s'il n'est pas nécessairement coupable, est, pour lui, nécessairement lié, dans l'état actuel de l'humanité, à l'usage du mariage.

Beaucoup aujourd'hui opteraient pour la formule de Julien d'Eclane : « Concupiscentiae... naturalis qui modum tenet, bono bene utitur ; qui modum non tenet, bono male utitur » ([19]), contre celle d'Augustin : « ...pudenda libidine qui licite concumbit, malo bene utitur ; qui autem illicite, malo male utitur » ([20]). Pour l'un, bon et mauvais usage d'un bien ; pour l'autre bon et mauvais usage d'un mal. C'est qu'en effet il y a là, comme en bien d'autres problèmes, deux attitudes intellectuelles, deux conceptions de l'homme qui s'affrontent. Ce sont deux philosophies entre lesquelles on peut choisir, entre lesquelles on choisit en fait.

---

(18) L'insistance d'Augustin sur la nécessité pour les époux de vouloir l'enfant ne doit point faire croire qu'il ait méconnu l'importance de l'amour mutuel. Cfr *De bono coniug.*, 3, 3 (XL, 375).

(19) *De nupt. et conc.*, 2, 19, 34 (XLIV, 456).

(20) *Ibid.*, 2, 21, 36 (XLIV, 457). — Cfr *Cont. Iul.*, 3, 21, 42 (XLIV, 723).

« Voyez, disent les uns, la nature à l'œuvre, non seulement dans l'homme, mais dans les animaux (21). Cet appétit sexuel dont vous blâmez la violence et l'autonomie est un instinct naturel, nécessairement lié à la nature du corps humain ou animal. L'union des sexes ne peut se faire sans lui (22). Et si cette concupiscence est naturelle, elle est l'œuvre de Dieu, elle est bonne (23) ; il faut l'accepter telle qu'elle est et il n'y a qu'à y consentir, pourvu que ce soit dans les conditions voulues par Dieu (24). D'ailleurs, dans cet élan qui n'est pas totalement soumis à la volonté des individus, il faut savoir reconnaître toute la poussée de la race, de l'espèce ; il y a là une manifestation fort claire de ce caractère social de l'homme, qui dans tous les domaines s'impose de plus en plus à l'esprit de quiconque réfléchit sur l'homme. Et précisément ce sera la grandeur des époux, surtout des époux chrétiens, de réaliser librement les conditions qui permettent à cet instinct éminemment social de se satisfaire en eux et par eux, et, ces conditions une fois posées, de s'abandonner à lui. Où est le désordre ? où est le mal ? N'y a-t-il pas là, au contraire, un aveu et une acceptation de la dépendance essentielle de l'individu par rapport à l'espèce et comme le symbole le plus suggestif du rôle de la société dans la destinée de chaque homme (25) ? Au fond, continuent-ils, le vice de la pensée augustinienne, c'est d'avoir de l'homme une conception angélique, c'est de méconnaître sa nature d'esprit incarné, c'est d'avoir conçu pour lui une destinée d'esprit pur, en oubliant le corps et ses lois. Et tout ce qui n'est pas conforme à cet idéal inhumain dans l'homme que nous avons sous les yeux est jugé, par Augustin et ses disciples, mal, désordre, péché. C'est là la source de ce pessimisme augustinien qui s'exprime si fortement dans l'explication du péché originel. Nous sommes plus réalistes, nous reconnaissons mieux la véritable nature de l'homme, et voilà pourquoi nous sommes aussi plus sainement optimistes. » Et il serait facile de dénoncer dans l'attitude d'Augustin une influence de l'idéalisme platonicien, pour qui l'homme n'est qu'un esprit emprisonné dans la chair dont il doit se dégager de plus en plus jusqu'à la délivrance parfaite, tandis que l'on prônerait le sain réalisme d'Aristote, pour qui l'homme avant d'être un esprit est d'abord un animal (26).

---

(21) Argument de Julien d'Eclane. *Opus imp.*, 2, 122 ; 4, 38 ; 4, 56 ; 4, 67 (XLV, 1193 ; 1357-1358 ; 1372 ; 1377).

(22) *Opus imperf.*, 2, 59 et 122 ; 4, 38 ; 4, 68 ; 5, 24 (XLV, 1167 ; 1193 ; 1357-1358 ; 1378 ; 1459-1460).

(23) *Cont. Iul.*, 2, 1, 2 ; 3, 13, 27 (XLIV, 672-673 ; 716). — *Op. Imp.*, 1, 71 ; 4, 6 sqq. ; 4, 38 ; 4, 59 (XLV, 1094-1095 ; 1342 sqq. ; 1357-1358 ; 1374-1375).

(24) *Cont. Iul.*, 3, 13, 27 (XLIV, 716). — *Op. imperf.*, 4, 25 (XLV, 1351).

(25) Ce point de vue social devait être étranger à Julien et aux Pélagiens en général, qui étaient très individualistes et « atomistes » dans leur conception de l'homme.

(26) Il serait intéressant d'étudier l'influence aristotélicienne sur les Pélagiens. Cette influence apparaît en tout cas assez nettement dans la pensée et la « manière » de Julien d'Eclane.

C'étaient là sans doute les idées d'un Pélage, d'un Julien, des adversaires d'Augustin, et c'est ce qui, de nos jours, explique que beaucoup, même parmi les catholiques, ont tendance à les réhabiliter, non bien sûr en niant qu'ils aient été des hérétiques, mais en approuvant et en partageant leur philosophie de l'homme.

Il ne s'agit point pour nous de prendre ici parti dans le débat, ouvert sans doute depuis qu'il y a des hommes pour philosopher, et qui n'est pas près de se clore, mais d'entendre, après l'acte d'accusation de ses adversaires, le plaidoyer d'Augustin. Et pour comprendre sa pensée, après l'avoir située de façon schématique en face d'une pensée antagoniste, le mieux est de laisser de côté toute polémique et de n'avoir qu'une préoccupation : pénétrer en elle-même et pour elle-même cette pensée (27).

*
* *

A l'origine de la concupiscence charnelle, il y a, pour Augustin, le péché ; aussi la concupiscence n'est-elle en aucune façon l'œuvre de Dieu, elle est uniquement celle de la volonté perverse de l'homme. Mais quel est le rapport de cet effet mauvais à sa cause, le péché ? L'explication qu'il donne toujours est l'explication qu'ont donnée la plupart des Pères avant lui et que reprendra la théologie médiévale : la désobéissance de l'homme à Dieu a été suivie, par un juste retour, d'un déséquilibre dans la nature humaine et ce déséquilibre consiste en une désobéissance habituelle de la partie inférieure, le corps, à la partie supérieure, l'esprit, qui oblige l'homme à une lutte perpétuelle pour se reconquérir lui-même (28). Mais cette insubordination du corps, ce déséquilibre de la nature humaine n'est pas pour Augustin une sanction extrinsèque au péché, déterminée par un choix arbitraire de Dieu pour punir la révolte de l'esprit ; c'est une sanction intrinsèque à la faute, retentissement nécessaire de celle-ci jusque dans le corps (29). Et c'est parce qu'il a un sens très aigu de l'unité de l'homme qu'Augustin admettra de façon tout à fait cohérente que la nature, toute la nature humaine, est viciée par ce péché du premier homme, et que par conséquent celui-ci ne pourra transmettre à ses descendants qu'une nature viciée, sa propre nature, qui reste l'œuvre de Dieu, mais qu'il a, lui, librement dégradée (30).

---

(27) Cfr H. Rondet, *L'anthropologie religieuse de saint Augustin*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1939, p. 163-196, où l'auteur a bien voulu se référer au présent travail, que nous avions entrepris sur son conseil et sous sa conduite.

(28) *Op. imperf.*, 4, 36 et 37 in fine (XLV, 1356-1357).

(29) *De libero arbitrio*, 1, 15, 31-33 ; 3, 15, 44 ; 3, 18, 52 (XXXII, 1237-1239 ; 1292-1293 ; 1296).

(30) *De natura et gratia*, 3, 3 (XLIV, 249). — *En. in psalmos*, 118, 55 (XXXVII, 1549). — *Enchiridion*, 48 (XL, 255).

Examinons de plus près ce que fut ce premier péché et ce que furent ses conséquences. La créature spirituelle, qu'il s'agisse de l'ange ou de l'homme, a pour loi, inscrite au plus intime de sa nature, d'adhérer à Dieu comme au bien suprême qui se donne à elle pour la constituer et, une fois constituée, la parfaire en l'achevant. Cette adhésion est, au plan psychologique et moral, un acte indivis d'humilité et d'amour, qui consiste à aimer Dieu en Dieu, c'est-à-dire en bien infini qui se donne et dont tout participe, et, par le fait même, à ne se complaire qu'en lui seul, en avouant avec joie sa propre indigence radicale dans l'ordre et de l'être et de l'agir. La créature, parce qu'elle est tirée du néant, donc finie et muable, peut refuser cette adhésion en se complaisant en elle-même. Et ce refus, simple déficience qui n'exige point pour s'expliquer de cause positive, constitue essentiellement le péché (31). Si, au contraire, la créature adhère à Dieu, dans un acte d'amour et d'humilité, cette adhésion est un progrès dans la participation de la bonté divine, donc un don plus plénier de Dieu lui-même à sa créature, c'est la grâce (32).

Mais l'homme étant composé d'une âme et d'un corps, son adhésion à Dieu ne peut être purement spirituelle ; elle doit se traduire au niveau du corps ; aussi Dieu exige-t-il d'Adam et d'Eve un acte d'obéissance : ne pas toucher à un arbre du paradis, acte d'obéissance dont le seul but est précisément d'exprimer la complaisance qu'ils ne doivent prendre qu'en Dieu (33). Obéissance qui dira leur humilité et leur amour de Dieu ou désobéissance qui dira leur orgueil et leur haine envieuse de Dieu. Leur libre arbitre qui, capable de choix entre le bien et le mal, n'est pas la vraie liberté que Dieu seul a par nature, leur fit prendre le second parti (34). C'était la séparation d'avec Dieu, la perte de la grâce, c'est-à-dire de ce don divin qui seul leur permettait de maintenir l'harmonie de leur nature ; aussitôt la contradiction s'installe en eux, dans leur âme comme dans leur corps (35).

La distinction de l'âme et du corps fonde la distinction du péché et de la peine du péché (36) ; car la maîtrise de l'homme sur son corps, que lui assurait l'adhésion de son âme à Dieu, donc la grâce (37), est anéantie ou du moins fort diminuée et précaire ; et désormais, à cette division de l'âme contre elle-même que constitue le

(31) *Cont. Iul.*, 1, 8, 37 (XLIV, 666-667). — *De lib. arb.*, 2, 20, 54 (XXXII, 1269-1270). — *Ibid.*, 3, 17, 47-49 ; 24, 71 sqq. (XXXII, 1294-1295 ; 1305 sqq.). — *De civ. Dei*, 14, 13, 1 (XLI, 420-421). Cfr H. Rondet, *art. cit.*, p. 168-171.

(32) *De civ. Dei*, 14, 13, 2 (XLI, 421-422). — *De lib. arb.*, 3, 25, 76 (XXXII, 1308).

(33) *Opus imperf.*, 1, 71 (XLV, 1095-1096).

(34) *De lib. arb.*, 1, 11, 21 (XXXII, 1233).

(35) *De lib. arb.*, 3, 11, 33 (XXXII, 1287). — *En. in Psalm.*, 70, II, 1 (XXXVI, 891).

(36) Cfr *De lib. arb.*, 3, 9, 26-28 (XXXII, 1283-1285).

(37) *De peccatorum meritis*, 2, 22, 36 (XLIV, 172-173).

péché, c'est-à-dire le refus d'accepter la loi de sa nature, dont elle ne peut pourtant se défaire (38), s'ajoute la révolte du corps contre l'âme, division de l'homme contre lui-même, et, par contre-coup, le corps, révolté contre l'âme, se trouve lui aussi divisé contre lui-même : c'est toute la peine du péché. L'orgueil est donc l'essence du premier péché humain comme il fut celle du péché des anges, c'est la division de l'âme contre elle-même. La désobéissance est l'expression directe de ce même péché au niveau du corps, c'est le désordre extérieur sensible, en tant qu'il procède immédiatement de l'âme. La concupiscence charnelle c'est la révolte du corps contre l'âme, le désordre extérieur sensible dont le principe immédiat est dans le corps, mais qui s'asservit l'âme elle-même (39). La souffrance, la maladie, la mort, c'est la division du corps contre lui-même (40).

On le voit, la composition essentielle de l'homme fonde ces divers aspects, impliqués l'un dans l'autre, de la déchéance originelle, du péché et de sa peine. Mais, avant tout, notons ici ce que nous appellerions volontiers le « principe sacramentaire », que l'on ne peut, croyons-nous, ignorer ou méconnaître sans altérer gravement la pensée d'Augustin. L'homme par sa nature même existe, pour ainsi dire, à la fois et indissolublement, à deux plans, le plan matériel et le plan spirituel ; de l'un à l'autre il y a non seulement correspondance — ce qui n'affirmerait pas suffisamment l'implication, la « coïncidence » de ces deux plans — mais causalité réciproque, comme il peut en exister entre les deux composantes d'un même être (41). Le plan matériel est l'expression, la manifestation, le symbole ontologique, le « sacrement » du plan spirituel ; et celui-ci est le sens profond, la valeur intime, le secret de celui-là. Entre les deux plans, il y a priorité réciproque. Par suite, le plan matériel peut être considéré, suivant le point de vue, ou comme l'extension, ou comme le signe efficace du plan spirituel. De l'esprit à la matière, c'est le sacrement en tant que signe ; de la matière à l'esprit, c'est le sacrement en tant qu'efficace, la matière étant à la fois pour l'esprit point d'arrivée et point de départ (42).

En vertu donc de ce que nous appelons — audacieusement peut-être — le « principe sacramentaire », nous dirons que l'obéissance de l'homme eût été le sacrement de son humilité, que sa désobéissance fut le sacrement de son orgueil et que la concupiscence charnelle et le mal physique avec son paroxysme, la mort, constituent le sacre-

(38) Cfr H. Rondet, *art. cit.*, p. 173-174.
(39) *De civ. Dei*, 14, 16 fin et 17 (XLI, 425). — *Sermo* 128, 8 (XXXVIII, 717).
(40) *De lib. arb.*, 3, 23, 69-70 (XXXII, 1304-1305).
(41) Voir un exemple du réalisme sacramentaire d'Augustin dans *Opus imperf.*, 2, 59 (XLV, 1167). Cfr aussi *Epist.* 98, 9-10 (XXXIII, 363-364).
(42) Cfr *De Trinitate*, 4, 3, 6 (XLII, 891-892). — *Enchiridion*, 53 (XL, 257). — *In Ioannem*, 26, 11 (XXXV, 1011).

ment du péché (43). Voici quelques formules augustiniennes où ce point de vue sacramentaire s'affirme nettement : « Manifesto... apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi iam ille sibi ipsi placere coepisset... Illud... malum (l'orgueil) praecessit in abdito, ut sequeretur hoc malum (la désobéissance) quod perpetratum est in aperto » (44). Augustin caractérise ainsi l'état d'innocence : « ...nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inobedientiam redarguendam sua inobedientia caro quodammodo testimonium perhibebat » (45). Et ailleurs : «... in eo quod inobediens motus in carne animae inobedientis exortus est, propter quam pudenda texerunt, sensa est mors una in qua deseruit animam Deus » (46). C'est encore une raison sacramentaire qui rend compte pour Augustin de la nature de la concupiscence charnelle : « Ubi... convenientius monstraretur inobedientiae merito depravatam esse humanam naturam quam in his inobedientibus locis, unde per successionem subsistit ipsa natura » (47) ? Quoi qu'en pensent certains, la mort corporelle a toujours été pour Augustin le signe indubitable du premier péché, mort spirituelle, unique cause de la mort corporelle (48), et cette première mort dans le temps, à la fois spirituelle et corporelle (49), est pour lui le signe de la seconde mort dans l'éternité, elle aussi, à sa façon, spirituelle et corporelle, à laquelle n'échappent, par la grâce du Christ, que les seuls élus (50).

*
* *

Une telle conception est à l'opposé de celle de Platon ou du moins de celle que l'on prête d'ordinaire à Platon. L'homme avant sa déchéance n'était pas pour Augustin un esprit pur que son péché a fait choir dans la matière, descendre dans un corps ; dès l'origine il était matériel, il avait un corps, et c'est précisément à cause de l'unité organique de cet être composé que la faute l'atteint tout entier, que

(43) Notons que saint Augustin réserve le nom de *sacramentum* aux signes « quae... ad res divinas pertinent » (*Epist.* 138, 1, 7 ; P.L., XXXIII, 527). Il ne l'eût pas employé comme nous l'employons ici, au moins quand il s'agit du péché ; mais il aurait compris l'usage extensif que nous en faisons non certes pour créer un précédent et amorcer une nouvelle évolution du mot, mais simplement pour souligner une attitude de pensée, qui est celle de saint Augustin.

(44) *De civ. Dei*, 14, 13, 2 (XLI, 421-422).

(45) *Ibid.*, 14, 17 (XLI, 425).

(46) *Ibid.*, 13, 15 (XLI, 387). — *De nupt. et conc.*, 2, 9, 22 (XLIV, 449).

(47) *De nupt. et conc.*, 1, 6, 7 (XLIV, 417-418). — *Cont. Iul.*, 4, 16, 82 (XLIV, 780-781). — *De bono coniug.*, 20-25 (XL, 389).

(48) *De bono coniug.*, 20, 23 in fine (XL, 389). — *Contra duas epistulas Pelag.*, 4, 4, 6 (XLIV, 413).

(49) « Et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati » ; *De lib. arb.*, 2, 13, 37 ; 2, 19, 53 (XXXII, 1261 ; 1269). — *Opus imperf.*, 4, 43 (XLV, 1362-1363).

(50) *Opus imperf.*, 2, 66 ; 6, 31 (XLV, 1170 ; 1584-1586).

le péché de l'âme retentit nécessairement dans le corps. Aussi l'idéal à poursuivre n'est-il pas pour l'homme déchu l'évasion hors du monde matériel, l'abandon du corps, mais au contraire le rétablissement de son équilibre intérieur par la parfaite unification de toutes ses puissances, par la soumission entière et spontanée du corps à l'esprit (51).

En s'aimant lui-même au lieu d'aimer Dieu, ce qui en réalité était se haïr lui-même, l'homme s'est condamné à aimer la créature matérielle inférieure à lui (52), ce qui en réalité est ne pas l'aimer, puisque c'est, en s'asservissant à elle, la priver du domaine souverain de l'esprit qui seul peut combler son désir impuissant d'unité. Aussi la destinée de l'homme déchu consistera-t-elle à remonter le courant qui l'entraîne vers le bas : elle se présentera soit comme un effort de l'esprit pour se déprendre et se dégager de la matière dont il est devenu l'esclave, effort qui sera le signe efficace du retour de l'esprit à Dieu (53), soit comme un effort de l'esprit pour retrouver Dieu, effort qui s'exprimera dans la reconquête par l'esprit de son domaine sur la matière. Mais de cette remontée, qui suppose un retournement initial, l'homme est radicalement incapable, parce qu'il s'est déréglé lui-même. Sa rénovation, sa guérison, son salut ne peuvent venir que d'une initiative divine toute gratuite, d'un nouveau don de Dieu à l'homme, plus libéral que le premier, don de la grâce intérieure, de la charité divine, de l'Esprit-Saint à l'esprit de l'homme, se manifestant corporellement par toute l'économie visible du salut, spécialement par l'humanité du Verbe incarné — « sacramentum divinitatis » comme disait Augustin (54), « sacrement primordial », « Ursakrament » comme dit aujourd'hui un disciple de Scheeben, — par l'Église qui le continue avec ses sacrements au sens strict du mot, tel que l'a consacré le concile de Trente. Le premier acte de l'homme, qu'il devra renouveler sans cesse, au cours de sa vie, sera donc un double acte d'acceptation, consentement intérieur par l'esprit à la charité qui lui est infusée et soumission extérieure par chacune de ses démarches corporelles à tous les préceptes divins, c'est-à-dire à la loi de Jésus-Christ, en d'autres termes, adhésion à l'Église catholique.

Une fois ce double don reçu, la vie de l'homme se présente comme la lutte de deux amours, amour de Dieu, la charité, dont le sacrement est l'amour du prochain, et amour de soi, la « cupiditas », l'égoïsme, dont le sacrement est l'amour des corps et des biens matériels. « Quomodo... radix omnium malorum cupiditas, sic radix omnium

(51) Cfr *De civ. Dei*, 14, 5 ; 13, 16, 2 ; 22, 26 et 27 (XLI, 408 ; 389 ; 794-795). — *Sermo* 257, 3 (XXXVIII, 1259). — *De lib. arb.*, 1, 8, 18 ; 9, 19 (XXXII, 1231-1232).

(52) *De lib. arb.*, 1, 15, 33 ; 16, 34 (XXXII, 1239-1240).

(53) *De lib. arb.*, 2, 16, 41 (XXXII, 1263).

(54) Cfr *De Trin.*, 8, 5, 7 (XLII, 952) : « altum sacramentum ». — Cfr *In Epist. Ioan.*, 3, 6, 7 (XXXV, 2000-2001). — *Sermo* 293, 5 (XXXVIII, 1330-1331).

bonorum caritas est » ([55]). Le salut de chaque être humain comme de l'humanité dans son ensemble est une histoire, l'histoire de la miséricorde divine, tirant l'homme de sa rébellion pour le guérir, l'histoire des deux amours, l'histoire des deux cités. Et suivant le sens actuel de la lutte dans les individus ou dans les sociétés, suivant que l'emporte l'un ou l'autre amour, la vie de ces individus ou de ces sociétés est dite charnelle ou spirituelle. Ces deux termes « carnalis » et « spiritalis » qualifient l'orientation de l'activité religieuse et morale de l'homme vers le bas ou vers le haut. Ainsi se comprend l'opposition scripturaire, sans cesse reprise par Augustin, de « caro » et « spiritus ». « Caro » n'est pas simplement le corps, mais désigne la vie de tout l'homme selon la loi du corps, qui depuis le péché est une loi distincte de la loi de l'esprit et opposée à elle, parce que le corps est devenu par la faute ce que nous appelons un « sacrement » de péché et de mort, « corpus peccati », « corpus mortis huius ». De même « spiritus » n'est pas simplement l'âme, l'esprit de l'homme, mais désigne la vie de tout l'homme selon la loi de l'esprit, qui ne peut être un principe efficace d'activité et de vie que dans la mesure où la grâce, vie divine communiquée par l'Esprit Saint, restaure en nous l'image de Dieu, image qui, sans cette grâce, subsiste sans doute dans l'homme déchu, mais uniquement comme la loi qui le juge et le condamne. L'opposition de la chair et de l'esprit est une opposition proprement morale et religieuse, qui n'a tout son sens que dans le chrétien en marche vers la sainteté. Car, si tout homme est soumis à la concupiscence de la chair contre l'esprit, chez le chrétien seul existe, comme une activité et une vie, la concupiscence de l'esprit contre la chair. Ces deux concupiscences sont les deux lois qui se disputent le chrétien, d'une part la concupiscence spirituelle, la « lex mentis », la charité avec toutes les vertus qu'elle inspire et qu'elle achève, d'autre part la concupiscence charnelle, qui n'est rien d'autre que le désir du péché, la « lex quae in membris repugnat legi mentis », la « lex peccati », la « cupiditas », l'égoïsme sous toutes ses formes, qui sont les vices, de l'orgueil à la concupiscence sexuelle ([56]).

Pour Augustin, le chrétien, celui qui a la foi au Christ, est seul capable des vraies vertus, parce que seul, par la grâce du Christ, il a la charité, « lex mentis » ; aussi ne faut-il pas hésiter à attribuer aux saints de l'Ancien Testament, comme d'ailleurs au saint homme Job, étranger pourtant à la communauté d'Israël, la foi en l'unique Rédempteur des hommes. Le non-croyant, au contraire, en qui règne seule la concupiscence de la chair contre l'esprit, la « lex membro-

(55) *Enar.* 90, I, 8 (XXXVII, 1154). — *De lib. arb.*, 3, 17, 48 ; 1, 3, 8 : « libido » (XXXII, 1294 ; 1225). — *De gratia Christi*, 20, 21-22 (XLIV, 370-371).

(56) *Cont. Iul.*, 5, 7, 28 ; 4, 14, 73-74 (XLIV, 801-802 ; 775-776). — *Op. Imperf.*, 1, 72 fin (XLV, 1098). — *De perfectione iustitiae hominis*, 6, 12 (XLIV, 297).

rum », parce qu'il n'a ni la foi ni la grâce du Christ, n'est capable d'aucune vraie vertu et, s'il pose des actes en apparence vertueux, ou bien il s'agit de fausses vertus viciées par une intention mauvaise, ou du moins il s'agit de vertus décevantes qui n'atteignent pas à l'ordre de la moralité, faute d'être rapportées au souverain bien, Dieu, par la charité, don de l'Esprit Saint ([57]). On le voit, Augustin identifie résolument tout l'ordre de la moralité et tout l'ordre de la grâce ; il n'y a point place dans sa pensée pour un ordre de moralité naturelle, pour des vertus naturelles. La vertu est chrétienne ou elle n'est point vraie vertu ([58]).

C'est dans cette perspective qu'il faut, pour comprendre les affirmations, surprenantes au premier abord, d'Augustin, envisager les conséquences du péché d'Adam soit pour le chrétien, soit pour le non-croyant. L'état de l'homme déchu est un état de misère, de mortalité. Augustin le désignera souvent par ces mots : « miseria », « mortalitas ». Il faut se rappeler que le second, dans la pensée augustinienne, évoque non seulement la mort corporelle à laquelle nous nous acheminons par tous les maux physiques de cette vie, mais aussi la mort spirituelle, dont la concupiscence sous toutes ses formes diverses constitue le signe qui la manifeste ou qui la prépare. Cette misère et cette mortalité de l'homme déchu se présentent sous deux aspects principaux : dans l'ordre du connaître, l'ignorance, c'est ne pas savoir le bien à faire et le mal à éviter ; dans l'ordre de l'agir l'infirmité ou difficulté, c'est ne pas pouvoir, à cause de la mauvaise concupiscence, faire le bien ou éviter le mal que l'on connaît ([59]). A un plan inférieur, qui n'est plus qu'indirectement moral, il y a la foule de nos ignorances et de nos infirmités, qui ne sont point par elles-mêmes des sources de péché, mais plutôt, ici encore, les « sacrements » de notre ignorance et de notre infirmité proprement morales ([60]).

Dans le non-croyant, l'ignorance et l'infirmité sont de soi des péchés ; car Augustin admet une nécessité de pécher soit par ignorance soit par infirmité, qui ne supprime point le péché. Et il ne cesse pourtant pas d'admettre qu'il n'y a de péché que volontaire ([61]). Cette double affirmation que nous sommes tentés de juger contradictoire, comme le faisait Julien d'Eclane, se justifie entièrement dans le

(57) Nous adoptons les conclusions du P. Wang Tchang-Tche, *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, 1938.

(58) Cfr *De lib. arb.*, 3, 7, 20 (XXXII, 1280-1281).

(59) *Cont. Iul.*, 6, 16, 50 (XLIV, 851-852). — *De lib. arb.*, 1, 4, 10 ; 1, 11, 22 (XXXII, 1226-1227 ; 1233-1234).

(60) *De civ. Dei*, 22, 22, 1-3 (XLI, 784-786). Cfr Y. de Montcheuil, *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de saint Augustin*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1933, p. 197-221.

(61) *De lib. arb.*, 3, 18, 50 ; 19, 54 (XXXII, 1295-1297). — *Retractationes*, 1, 9, 3 (XXXII, 595-596).

point de vue augustinien (62). Et l'opposition des deux philosophies de l'homme, dont nous parlions à propos de la concupiscence sexuelle, se manifeste ici par deux conceptions de la liberté. Pour Aristote, pour les Pélagiens comme pour un grand nombre de scolastiques, la liberté se définit avant tout par un pouvoir de choix. Au contraire, pour Augustin, qui ne songe pas à nier ce pouvoir de choix, mais qui ne s'y intéresse pas, parce qu'il n'y reconnaît point un pouvoir proprement moral, la liberté se définit par l'amour du bien, par la délectation de la justice, de la charité. La parfaite liberté, celle que Dieu a par nature, consiste à tellement vouloir et aimer le bien qu'on ne puisse s'en déprendre ; cette parfaite liberté est dans les saints anges et sera dans tous les élus par participation de celle de Dieu (63). Pour saint Thomas, ici sans doute trop aristotélicien, en voyant Dieu face à face, en atteignant la perfection de notre nature, nous perdrons la liberté ; pour saint Augustin, c'est seulement dans cette vision de Dieu, dans cette indéfectible adhésion à lui que nous serons enfin vraiment libres. Dans l'état d'innocence, l'homme n'avait que le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir de ne pas pécher ; en péchant, il a perdu ce pouvoir et ne peut désormais que pécher, à moins que la grâce du Christ ne vienne le libérer du péché et lui restituer le libre arbitre. « Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum », est-il dit dans l'*Enchiridion* (64) ; et dans les *Rétractations* : « ...Sponte homo, id est libero arbitrio, cadere potuit, non etiam surgere » (65).

Par conséquent, le non-croyant faisant le mal soit par ignorance, soit par infirmité, pèche vraiment, bien qu'il ne puisse faire autrement, parce que, faute du libre arbitre, c'est-à-dire faute de pouvoir aimer le bien, ce qu'il ne peut faire sans la grâce, sa volonté est engagée dans le sens du mal, sa volonté se complaît dans le mal, c'est la délectation du péché qui règne en elle. La nécessité de pécher est volontaire ; sous la forme « ignorance » ou sous la forme « infirmité », elle est une nécessité intrinsèque à la volonté. A supposer même qu'il y ait lutte, « si vincitur », écrit Augustin, et pour lui un non-croyant ne peut qu'être vaincu, puisque, s'il vainquait, c'est qu'il aurait la grâce et la foi du Christ, « si vincitur, concupiscentiae consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult, liber scilicet iustitiae servusque peccati » (66). Et, dans l'être définitivement damné, le retournement de la volonté est complet ; au lieu d'être fixé dans le

(62) *Opus imperf.*, 6, 8 (XLV, 1514). — *De nupt. et conc.*, 1, 8, 9 (XLIV, 418-419).
(63) *Opus imperf.*, 1, 99-100 (XLV, 116). — *In Ioan.*, tract. 41, 10-13 (XXXV, 1697-1699).
(64) *Enchir.*, 30, (XL, 246).
(65) *Retract.*, 1, 9, 6 (XXXII, 598). — *De lib. arb.*, 2, 20, 54 (XXXII, 1269-1270).
(66) *Retract.*, 1, 13, 5 (XXXII, 604).

bien comme il le devrait, il est fixé dans le mal et ne cesse de pécher. Le non-croyant est lui aussi un damné ; car, s'il n'est pas fixé dans sa damnation, il fait pourtant partie de la « massa damnata » qu'est l'humanité, fille d'Adam. Pour lui, ce qui est peine du péché est aussi péché ; ignorance et concupiscence qui sont les « sacrements » du péché d'Adam sont, dans ses descendants, que la grâce du Christ n'a pas rénovés, des signes efficaces du péché. Commentant les mots de l'épître aux Romains : « Tradidit illos in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt », Augustin ne craint pas d'écrire : « [Apostolus] et damnatos demonstravit et reos, nec solum de praeteritis reos propter quae damnatos, sed inde etiam reos, unde damnatos » (67) : punis parce que coupables, mais aussi coupables, parce que punis. Une telle conception nous scandalise ; sans prétendre ici la justifier complètement, comme elle peut l'être, remarquons, pour diminuer notre scandale, que nous devons soigneusement nous garder de prêter à Augustin l'idée trop familière peut-être à nos esprits, que la sanction, la peine du péché est extrinsèque à la faute, choisie arbitrairement par Dieu ; non, cette sanction, cette peine, est le retentissement nécessaire du péché d'Adam, elle découle de la faute en vertu même de la nature de l'homme, et Dieu n'a abandonné l'homme, ne l'a livré à lui-même que parce que l'homme l'avait le premier abandonné (68), parce que d'abord l'homme avait voulu, par orgueil, s'appartenir et ne point dépendre de Dieu. « Quisquis huiusmodi damnationem vel nimiam vel iniustam putat, metiri profecto nescit, quanta fuerit iniquitas in peccando, ubi tanta erat non peccandi facilitas » (69).

*
* *

Si Augustin se fait du péché et de ses suites cette idée qui nous choque, ce n'est point par pessimisme morbide, mais au contraire parce que peu d'hommes ont eu comme lui le sens aigu et le goût passionné de la vraie béatitude et de ses exigences, parce que surtout il a voulu comprendre et faire comprendre ce qu'était Jésus-Christ, notre Sauveur. Chez lui, tout, absolument tout, est louange de la miséricorde divine, louange de la grâce dont le Père nous a comblés par le don de l'Esprit en son Fils incarné. Augustin est vraiment par toute son œuvre comme par toute sa vie le docteur de la grâce. Essayons avec lui d'entrevoir le divin dessein de notre salut, ce sera mieux comprendre ce qu'est pour lui le péché originel.

Dieu pour sauver l'homme vient le prendre là où il est, dans son péché, dans sa misère. Il prend une « chair » en tout semblable à

(67) *Cont. Iul.*, 5, 3, 10 (XLIV, 788).
(68) *Sermo* 128, 8 (XXXVIII, 717) : « homo... donatus est sibi ».
(69) *De civ. Dei*, 14, 15, 1 (XLI, 423). — *De lib. arb.*, 3, 20, 55 (XXXII, 1297).

notre « chair de péché » hormis le péché. « Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati » ([70]). « Verbum caro factum est ». Toute la résonance pour Augustin de ce mot « caro », la chair, sacrement du péché ([71]). C'est là le grand principe augustinien : Où l'homme est tombé, c'est là qu'il se relève. L'homme devra accepter que le sacrement de son péché devienne, par la grâce de Dieu descendu jusqu'au plus bas de sa misère par l'incarnation du Verbe, sacrement de sa rédemption. Il devra, pour se relever, accepter ce qui est inférieur et s'en faire un échelon vers ce qui est supérieur ([72]). Une aspiration spirituelle, vers le haut, subsiste dans l'homme pécheur ; elle le juge et fait son tourment ; mais parce qu'elle est viciée par son péché, il n'a ni le droit ni d'ailleurs le pouvoir de lui obéir ([73]) ; il doit la purifier, et le moyen de purification, c'est d'accepter volontairement ce qui constitue sa peine, le châtiment de son péché, ce dont il est, par conséquent, en un sens, seul responsable, mais dont la miséricorde de Dieu se sert pour le sauver. L'aspiration spirituelle de l'homme pécheur devra donc se renoncer elle-même, accepter de descendre avant de pouvoir suivre son élan vers le haut ; c'est la loi de la croix. L'orgueil qui l'a fait choir, sera guéri par l'humilité qui le fera monter ([74]).

Mais l'homme ne peut reprendre consciemment et librement, pour se sauver, ce mouvement de descente qui le constitua pécheur que parce que dans la matière, qui, par sa faute et pour sa peine, est devenue chair de péché, il trouve Dieu, le Verbe incarné, Jésus-Christ ([75]). Dieu, lui, parce qu'il est Dieu, la sainteté, la bonté et la puissance infinies a pu concevoir et réaliser ce prodige de miséricorde, tirer le bien du mal, racheter l'homme de sa faute par sa faute même ([76]). La grâce, présente dans la chair, attire l'homme pour lui apprendre et lui faire parcourir le véritable chemin de l'ascension spirituelle, de la matière vers l'esprit, de l'esprit vers Dieu. L'on entrevoit dès lors toute la force rédemptrice du principe sacramentaire repris en Jésus-Christ, dont la conception et la naissance virginales, la transfiguration, la résurrection et l'ascension attestent, bien qu'il ait vécu vraiment « in similitudine carnis peccati », l'essentielle et indéfectible sainteté, dont elles constituent le « sacrement » ([77]).

---

(70) *Rom.*, 8, 3. — Cfr *De diversis quaestionibus* LXXXIII, 66, 6 (XL, 64).
(71) Cfr *Sermo* 361, 16 (XXXIX, 1608) : « Mors in Domino nostro fuit signum alienorum peccatorum ».
(72) *De vera religione*, 24, 45 (XXXIV, 141).
(73) Cfr *De div. quaest.*, 66, 5-6 (XL, 64). — *De civ. Dei*, 11, 17 (XLI, 331-332). — *De lib. arb.*, 3, 14, 41 ; 15, 42 (XXXII, 1291-1292).
(74) *Sermo* 188, 3 (XXXVIII, 1004). — *De fide et symbolo*, 4, 6 (XL, 185). — *De civ. Dei*, 13, 4 (XLI, 379-380).
(75) *Enchirid.*, 48 (XL, 255). — *Sermo* 142, 2 (XXXVIII, 778). — *Sermo* 304, 3 (XXXVIII, 1396).
(76) *Opus imperf.*, 3, 183 (XLV, 1324).
(77) *De div. quaest.*, 66, 6 (XL, 64-66). — *Opus imperf.*, 4, 79 ; 81-82 (XLV,

Il faudrait montrer dans le détail comment toutes les conséquences du péché d'Adam jusqu'au péché lui-même vont servir, par la grâce de Jésus-Christ, à l'œuvre de notre salut. Contentons-nous de quelques suggestions. Le péché a divisé l'homme et chacune des tendances ainsi créées se développe pour elle-même, dans sa ligne ; c'est le mouvement même de la nature bonne, créée par Dieu, qui subsiste et se manifeste, mais tout éparpillé et anarchique, totalement vicié et dévié. La loi de la croix, le renoncement, la mortification s'imposent au chrétien, non point comme une mutilation de quelque chose de bon, mais comme la mutilation d'un être mutilé pour le guérir ; le renoncement chrétien est une mort, une mutilation, mais la mort d'une mortalité, la mutilation d'une mutilation. Rien de plus sain. S'il s'agit des infirmités physiques, y compris la mort, auxquelles on n'échappe pas, le renoncement sera pratique, c'est-à-dire acceptation, consentement, en union des souffrances et de la mort de Jésus-Christ. Ces infirmités physiques deviendront ainsi, de sacrement de mort, sacrement de régénération. Rappelons-nous que pour Augustin l'acceptation de la mort pour le Christ chez les martyrs ou même, en certains cas, par exemple chez le bon larron, simplement en union avec celle du Christ, suffit à donner la vie divine à un non-baptisé ([78]), parce qu'il y a là, comme d'ailleurs dans le baptême, mais d'une façon plus réaliste, reproduction, « sacrement » de la mort rédemptrice du Christ. Quant aux diverses concupiscences, témoins et causes de notre infirmité spirituelle, il faudra leur résister, les mortifier, leur refuser les aliments qu'elles réclament. De même par rapport à l'ignorance, il faudra lutter pour acquérir la coûteuse science du bien à faire et du mal à éviter, en sachant d'ailleurs accepter toutes les ignorances inévitables qui n'intéressent pas directement notre vie religieuse et morale et que pourtant notre soif de connaître nous rend si pénibles « ...caecitati cordis debet resistere scientia, et libidini continentia ; eam vero poenam quae nec error est nec libido, debet tolerare patientia » ([79]).

Ces multiples renoncements seront le sacrement du renoncement essentiel qu'est l'humilité ([80]). Car, de même que l'ignorance et la difficulté ne sont que la peine et le retentissement du péché, dont l'essence est l'amour de soi et l'orgueil, ainsi le renoncement qu'elles fondent n'a qu'un but, enfanter sans cesse la sainteté dont l'essence est l'amour de Dieu et l'humilité. Et c'est pour assurer ce fruit principal que Dieu, selon la formule audacieuse d'Augustin, guérit le péché par le péché, « peccata peccatis sanantur » ([81]). L'homme qui a

1384-1385). — *De peccato or.*, 29, 57 fin (XLIV, 142). — *Cont. Iul.*, 5, 15, 52-58 (XLIV, 813-816). — *Enar.*, 142, 8 (XXXVII, 1850).

(78) *De anima et eius origine*, 1, 9, 11 (XLIV, 480).

(79) *Cont. Iul.*, 5, 3, 9 (XLIV, 788).

(80) *De lib. arb.*, 3, 9, 28 (XXXII, 1284-1285).

(81) *De pecc. mer.*, 2, 17, 27 ; 2, 19, 33 (XLIV, 168 ; 170-171).

compris les exigences de la « lex mentis » et qui, pour y être fidèle, a vaillamment résisté à la « lex peccati », est menacé d'un grand danger, celui de renouveler le péché d'Adam, de se croire lui-même source de sa perfection et de ne pas tout attribuer, jusqu'à sa bonne volonté même, à la grâce de Dieu. L'ignorance et la difficulté seront donc pour lui sacrement d'humilité et de charité, non seulement dans les assauts qu'elles livreront à sa bonne volonté et dont il triomphera, mais jusque dans les victoires qu'elles remporteront sur lui (82). Et d'ordinaire, pour l'âme fidèle, toute docile à la pédagogie de l'Esprit, il ne s'agira pas de péchés dans lesquels elle retombera après s'en être corrigée ; mais son progrès même lui fera découvrir toujours plus l'emprise du péché sur sa vie, les secrètes complaisances qu'elle prend aux concupiscences mauvaises, la complicité qu'elle accorde depuis toujours, sans s'en douter, à l'ignorance source de péché, le « sacrement » de péché que constituent en elle la foule de ses ignorances anodines et la foule de ses infirmités simplement physiques. Dans toute cette misère et cette mortalité, elle percevra le péché d'origine, l'universel péché qui l'étreint et la tient par le plus intime d'elle-même ; mais parce que cette connaissance est grâce du Christ, c'est une connaissance qui se tourne toute en désir de la béatitude, en désir de cette éternité où Dieu sera tout en elle, où le corps lui-même, entièrement rénové, cessera d'être chair, chair de péché.

Ainsi le progrès de la charité découvre au chrétien la véritable nature du péché ; de plus en plus, le péché lui apparaît, chez lui comme chez ses frères les hommes, moins dans la multiplicité de ses manifestations que dans l'unité de sa source, cette « lex peccati » qu'est pour tous la nature — au sens augustinien du terme, — reçue d'Adam. Alors, dans sa vie qui toujours davantage ne devient qu'une aspiration à la délivrance, un cri, une prière au Dieu libérateur, l'homme perçoit l'un des caractères essentiels de la vie chrétienne, celui d'être avant tout et indivisiblement une foi et une espérance, sacrement de charité (83). La charité, qui est notre salut, ne peut être ici-bas pure charité, car elle ne peut exister que sous la forme du sacrement, du désir efficace. Aussi, dit saint Augustin, reprenant le mot de l'apôtre : « Spe salvi facti sumus » (84), ne sommes-nous encore sauvés qu'en espérance, la réalité même de notre salut, c'est au ciel, dans la patrie que nous l'aurons. Mais il ne faut pas s'y tromper, comme s'y trompait Julien d'Eclane : foi et espérance chrétiennes sont invincibles et assurées ; le sacrement de notre régénération est le signe efficace de cette régénération. Le terme auquel nous tendons, nous est présent ; sinon, comment croirions-nous et espérerions-nous de

(82) *Cont. Iul.*, 4, 2, 11-12 (XLIV, 742).
(83) *Ibid.*, 3, 21, 48 (XLIV, 726). — Cfr H. de Lubac, *Surnaturel*, 1946, p. 90-91.
(84) *Rom.*, 8, 24.

la foi et de l'espérance chrétiennes ? mais c'est en sacrement qu'il nous est présent. « Devenir ce que nous sommes » : à quoi, sinon à la vie du chrétien dans le Christ, peut s'appliquer dans sa vérité, ce mot d'un philosophe moderne ? « Gratia perfecte hominem novum facit, quando quidem et ad corporis immortalitatem plenamque felicitatem ipsa perducit... Ad illam... perfectionem quae speratur, eodem baptismate, quod hic accipitur, pervenitur » (85). « Pax... nostra propria et hic est cum Deo per fidem et in aeternum erit cum illo per speciem. Sed hic... talis est pax ut solatium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium. Ipsa quoque nostra iustitia, quamvis vera sit propter veri boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius peccatorum remissione constet quam perfectione virtutum » (86).

Les trois dernières demandes du Pater résument l'attitude du chrétien en face du péché. Voici un commentaire de la dernière demande et la conclusion d'Augustin : « Deinde addimus quod perficietur in fine cum absorbebitur mortale a vita : « Sed libera nos a malo ». Tunc enim nulla erit talis concupiscentia, cum qua certare et cui non consentire iubeamur. Sic ergo totum hoc in tribus beneficiis positum breviter peti potest... Ignosce nobis ea in quibus sumus abstracti a concupiscentia, adiuva ne abstrahamur a concupiscentia, aufer a nobis concupiscentiam » (87).

*
* *

L'état de l'homme déchu, tel que nous venons de l'analyser soit chez le non-croyant, soit chez le chrétien, définit sans aucun doute pour Augustin le contenu du péché originel. Cet état, on peut, si l'on veut, le définir à son tour par la concupiscence, en entendant par là cette « lex peccati qua caro concupiscit adversus spiritum » sans la réduire ni à la seule concupiscence sexuelle, ni même aux diverses concupiscences, mais en y incluant aussi toutes les ignorances et toutes les infirmités, toute la mortalité, bref y voir tout cet organisme, toute cette nature de péché qui est en nous, comme elle fut d'abord en Adam, la peine du premier péché et la source des péchés subséquents.

Dans les *Rétractations*, Augustin résume ainsi un passage du *De libero arbitrio* : « Deinde dictum est ex qua miseria peccantibus iustissime inflicta, liberet Dei gratia, quia sponte homo, id est libero arbitrio, cadere potuit, non etiam surgere ; ad quam miseriam iustae

(85) *Cont. Iul.*, 6, 13, 40 (XLIV, 844). Peut-être serait-il plus exact. plus chrétien parce que plus humble, de renverser la formule et de dire : « Etre ce que nous devenons ».
(86) *De civ. Dei*, 19, 27 (XLI, 657).
(87) *De pecc. mer.*, 2, 4, 4 (XLIV, 153).

damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suae ; nec ab isto malo, nisi Dei gratia, quisquam liberatur ». Et à ce texte fort clair, qui exprime ce que fut toujours sa pensée à lui, il ajoute aussitôt cette phrase qui précise ce qu'était, — à la fin de sa vie — la pensée de ses adversaires pélagiens : « Quam miseriam Pelagiani nolunt ex iusta damnatione descendere, negantes originale peccatum » (88). Ainsi c'est la juste peine que constitue en chaque homme l'état de misère actuel qui fait pour saint Augustin le péché originel (89).

Il reste à préciser comment pour lui cette peine est juste ou, ce qui revient au même, comment chaque homme en naissant est pécheur et coupable. Augustin affirme de façon très nette que le baptême efface radicalement et complètement tous les péchés : chez l'enfant le péché originel, chez l'adulte le péché originel et les péchés personnels. De coupables, de pécheurs qu'ils étaient, il en fait des justes et cela en enlevant ce qu'Augustin appelle, d'un nom juridique, le « reatus », qui constitue à proprement parler le péché, « peccatum », « debitum », « iniquitas » ou « crimen » (90).

Comment concevoir la rémission de ce « reatus » ? La pensée augustinienne, telle que nous avons essayé de la dégager jusqu'ici, ne nous oblige-t-elle pas à la concevoir comme l'infusion dans l'âme du baptisé d'une nouvelle loi, « lex mentis », d'un nouveau principe d'activité, capable de s'opposer efficacement à la « lex peccati » qui seule règnait jusqu'alors, et qui soit la promesse et le gage de la victoire définitive future, couronnement et achèvement promis du combat qui s'engage ? Ce principe d'activité, cette vie nouvelle, c'est la grâce du Christ, la charité dans la foi et l'espérance.

A Julien qui interprète du cas d'un Juif non-baptisé le texte où l'Apôtre décrit le conflit en lui des deux lois, Augustin répond : « Christianorum est ista pugna fidelium, non infidelium Iudaeorum » (91).

Le « reatus » originel, avec lequel nous naissons tous, consiste donc dans l'état de pécheur où nous constitue le domaine exclusif en nous de la « lex peccati », que seule nous recevons de nos parents. La privation de la grâce, telle que l'entend la théologie moderne, ne suffit donc pas à définir le péché originel selon saint Augustin, parce que cette grâce est une « surnature » dont la privation ne connote pas directement et de soi, au moins pour beaucoup de théologiens, le désordre et la corruption de la nature. Augustin, lui, définit le péché

(88) *Retract.*, 1, 9, 6 (XXXII, 598). Sur le problème que pose la doctrine du *De libero arbitrio*, cfr de Montcheuil, *art. cit.* (supra, note 60).

(89) *Opus imperf.*, 1, 3 (XLV, 1052).

(90) *Cont. Iul.*, 2, 3, 5 ; 2, 4, 8 ; 6, 5, 12 (XLIV, 675 ; 678 ; 825). — *De nupt. et conc.*, 1, 19, 21 ; 1, 25, 28 (XLIV, 425-426 ; 429-430).

(91) *Cont. Iul.*, 2, 3, 7 ; 6, 19, 60 (XLIV, 678 ; 858-859) ; cfr *De pecc. mer.*, 2, 4, 4 ; 2, 28, 45-46 (XLIV, 152 ; 178-179).

originel par ce désordre et cette corruption essentielle de la nature, désordre et corruption qui sont pourtant à ses yeux la suite et le retentissement nécessaires de la perte de la grâce en Adam. Mais la grâce pour lui n'est point la « surnature », la « grâce élevante ». Pour Augustin, la grâce était, dans l'état d'innocence, le don divin qui permettait à la nature de progresser et de se réaliser dans sa ligne à elle et dans sa finalité propre ; elle est, dans l'état de déchéance, le don divin qui restaure et qui guérit la nature déchue, viciée dans sa propre essence. Mais ici comme là, cette grâce c'est la communication de la vie divine, la charité. Quand il s'agit de la grâce, Augustin parle évidemment de la même réalité que la théologie moderne, mais dans une perspective spirituelle et dans une philosophie de l'homme toutes différentes ([91bis]).

Ce qui confirme notre interprétation du « reatus » originel, c'est le fait que pour Augustin la concupiscence, comme d'ailleurs l'ignorance, est péché par sa seule présence dans l'homme non régénéré, tandis qu'il affirme toujours avec force qu'elle n'est point péché, mais simplement fille et mère possible du péché, dans le chrétien ([92]).

Toutes ces affirmations se comprennent mieux, si l'on se rappelle que pour Augustin la volonté est moins une faculté de l'homme, que la nature même de l'homme. « Voluntas est quippe in omnibus ; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt » ([93]). Dès lors tout acte de la volonté atteint ou révèle la nature intime de l'homme ; le péché d'Adam devait nécessairement vicier la nature ; et l'homme qui n'est point régénéré, en qui se trouve seule la volonté mauvaise, la « cupiditas », la « lex peccati », nécessairement ne peut que pécher. Pour Julien, au contraire, il y avait d'une part la nature et de l'autre la volonté, sans communication nécessaire de l'une à l'autre. Aussi, pour lui, l'enfant naît-il innocent, aussi capable de vertu que de vice, sans hérédité morale, avec un libre arbitre intact. « Nec iustos nasci parvulos, nec iniustos, quod futuri sunt actibus suis ; sed tantummodo infantiam innocentiae dote locupletem... Homo igitur innocentia quidem plenus, sed virtutis capax nascitur, aut laudem aut reprehensionem ex proposito accedente meriturus » ([94]).

Pour Augustin, entre l'acte conscient et la volonté simplement à l'état de nature, il y a plusieurs degrés de volontaire. Dans l'ordre du péché, le degré le plus plénier est celui du péché des anges rebelles ou d'Adam, qui sans ignorance ni concupiscence, par orgueil, ont opté pour le mal. Vient ensuite le péché de l'adulte pécheur, qui, dans la chair de péché, cède, plus ou moins volontiers, à la concupiscence ;

(91bis) *De lib. arb.*, 3, 20, 56 (XXXII, 1298).

(92) *De nupt. et conc.*, 1, 25, 28 (XLIV, 429-430). — *Retract.*, 1, 15, 2 (XXXII, 608-609). — *Cont. Iul.*, 6, 17, 51 (XLIV, 852-853).

(93) *De civ. Dei*, 14, 6 (XLI, 409). — *Conf.*, 8, 9, 21 (XXXII, 758-759). — *Opus imperf.*, 4, 22 (XLV, 1349). — *De grat. Christi*, 19, 20 (XLIV, 370).

(94) *Cont. Iul.*, 3, 19, 36 (XLIV, 721).

enfin vient l'état de l'enfant à sa naissance, qui est sans aucun péché personnel, simplement livré par nature, depuis la faute d'Adam, à la « lex peccati », à la concupiscence, qui ne se manifeste encore que par les maux physiques (95) et par le sommeil de son intelligence et de sa volonté, mais qui, dès leur éveil, le poussera, s'il n'est pas régénéré par le baptême ou ses suppléances, à des péchés personnels. Cet état, c'est le péché originel à l'état pur ; il suffit à faire de l'enfant un véritable pécheur ; chez cet enfant, il n'y a sans doute que la peine du péché, mais pour Augustin, nous l'avons vu, cette peine est péché, tant que n'est pas intervenue la grâce du Christ.

Un dernier point reste à examiner, celui de la transmission du péché originel. Bornons-nous à quelques remarques dans la perspective de ce travail. En certains passages, Augustin se contente d'affirmer ce que la théologie moderne affirme, la transmission par génération. Mais, d'ordinaire, il va plus loin, sans doute parce qu'à son avis cette explication ne suffit pas à montrer pourquoi des parents chrétiens ne peuvent engendrer des enfants chrétiens, — c'était là une objection de Julien d'Eclane. — Aussi n'hésite-t-il pas à préciser : c'est à cause de la concupiscence sexuelle que la génération transmet le péché originel ; nous l'avons noté, pour lui, l'absence de péché originel dans le Christ est nécessairement liée à la conception virginale de Marie (96).

Cette affirmation si nette et si catégorique du rôle de la concupiscence sexuelle est d'autant plus notable que l'on sait ses hésitations et sa prudence quand il s'agit pour lui de se prononcer entre le traducianisme et le créatianisme. Ce qui est sûr, en tout cas, c'est qu'au delà du rôle de la concupiscence sexuelle dans la transmission du péché originel, Augustin n'y voit plus clair et avoue humblement son ignorance. Il faut remarquer aussi que, sur le baptême des enfants, il a eu des difficultés analogues ou du moins, si l'on peut dire, complémentaires. Il ne voit pas bien comment un enfant en bas âge peut avoir la foi au Christ, indispensable pourtant au salut. Il tient fermement que l'enfant par le baptême a cette foi au Christ : « Periturus erat ergo parvulus nec habiturus vitam aeternam si per sacramentum baptismi non crederet in unigenitum Dei Filium » (97). Quant à l'explication, elle se présente chez lui sous deux aspects : influence de la profession de foi de ceux qui présentent l'enfant au baptême ou, en général, de l'Eglise, et vertu du sacrement qui conforme l'enfant à la mort du Christ. Cette seconde explication sacramentaire semble la plus développée, surtout si l'on y joint ce

(95) *Cont. Iul.*, 3, 4, 10 (XLIV, 707). — *De pecc. mer.*, 2, 30, 48 (XLIV, 180).
(96) *Opus imperf.*, 4, 79 (XLV, 1384). — *Cont. Iul.*, 5, 15, 52-58 (XLIV, 813-816). — *Sermo* 170, 3 (XXXV, 928). — *Enar.*, 50, 10 (XXXVI, 591-592). — *De peccato orig.*, 37, 42 ; 38, 43 (XLIV, 406).
(97) *De pecc. mer.*, 1, 33, 62 (XLIV, 145).

qu'il dit de la circoncision, sacrement du sacrement de baptême, et sur l'existence, avant la circoncision, d'un sacrement analogue, dont nous ignorons d'ailleurs la nature (98).

De la première explication — sociale —, il faut rapprocher ses affirmations si fréquentes sur la solidarité de tous les hommes en Adam, explication — sociale elle aussi — de la transmission du péché originel. Ce parallélisme nous invite à nous demander si, par rapport au péché originel, il n'y aurait pas aussi un point de vue sacramentaire analogue à celui que présente Augustin pour le baptême. Ce point de vue sacramentaire ne se trouverait-il pas précisément dans le rôle qu'il attribue à la concupiscence sexuelle ? Si l'on se rappelle, d'une part, la place capitale du principe sacramentaire dans la pensée augustinienne et, d'autre part, à la fois la valeur de signe qu'il attribue à la concupiscence sexuelle par rapport au péché d'Adam et le rôle qu'il reconnaît, sans la moindre hésitation, à cette même concupiscence dans la transmission du péché originel, il semble que la conclusion s'impose. Ce serait être infidèle à l'inspiration la plus intime de la pensée d'Augustin que de ne point vouloir expliciter ce qui, chez lui, est encore enveloppé. Remarquons-le d'ailleurs, même lorsqu'il s'agit du baptême, la notion de signe efficace n'est peut-être pas non plus entièrement dégagée, autant du moins et de la manière que nous souhaiterions ; et pourtant l'on fausserait la pensée augustinienne jusqu'à la trahir, si, dans un exposé synthétique, on ne soulignait pas l'importance de cette notion.

« De même qu'en Adam, note le P. de Blic, la concupiscence a suivi et sanctionné la révolte — *tanquam reciproca poena inobedientiae suae* —, de même, pour autant que nous avons participé à cette révolte, nous en avons mérité nous aussi le châtiment : *infirmitatem peccando meruimus*. Seulement... le principe de notre solidarité avec le premier homme se trouve être la concupiscence elle-même ; et c'est ce qui fait que celle-ci, par un paradoxe étrange, mais inhérent au système, est tout à la fois et pour la même raison racine et fruit du péché originel » (99). La concupiscence dont parle ici le P. de Blic est la « lex peccati » qui en Adam comme en tout homme est à la fois racine et fruit, manifestation et signe efficace du péché. Une explication analogue vaut, à notre avis, de la concupiscence sexuelle dans l'acte générateur des parents : Cette concupiscence est chez eux fruit et manifestation de la « lex peccati », et, chez l'enfant qu'ils engendrent, racine et signe efficace de cette même « lex peccati ». Mais, si l'on entre dans la conception sacramentaire d'Augustin, on

(98) *Epist.* 187, 11, 34 (XXXIII, 845). — *Opus imperf.*, 2, 73 (XLV, 1173). — *De anima et eius orig.*, 2, 11, 15 fin (XLIV, 504). — *Opus imperf.*, 1, 115 ; 2, 151 (XLV, 1073 ; 1206). — *De nupt. et conc.*, 2, 11, 24 (XLIV, 450). — *Cont. Iul.*, 6, 7, 20 (XLIV, 834).

(99) *Recherches de science religieuse*, 1927, p. 529.

ne jugera plus, croyons-nous, « paradoxe étrange » un caractère que l'on a su reconnaître « inhérent au système » ; encore moins en viendra-t-on avec M. Seeberg à accuser Augustin d'avoir confondu « concupiscence-signe » de culpabilité et « concupiscence-raison » de culpabilité, et à méconnaître ainsi « l'homogénéité » de son système du péché originel (100).

Il faudrait enfin étudier la liaison intime qui existe dans la pensée profonde d'Augustin, soit pour le baptême (101), soit pour la transmission du péché originel, soit même pour la plupart des problèmes qu'il a envisagés, entre l'explication sacramentaire et l'explication sociale. Ce serait faire la preuve d'ensemble de notre interprétation. Mais il est temps de conclure.

*
* *

Ce qui frappe dans la synthèse augustinienne du péché originel, c'est sa haute valeur spirituelle. Parce qu'elle lie vigoureusement tous les éléments du dogme chrétien à toute l'expérience morale de l'humanité, elle donne à la vie humaine et chrétienne, jusque dans ses plus humbles détails, ce caractère de tragique sérieux sans lequel il n'est point de religion. Tout l'homme est atteint, souillé, vicié par le péché d'origine ; l'homme par tout ce qu'il est, est pécheur au sens le plus strict du terme ; mais aussi tout l'homme a été repris par la grâce du Christ et il n'est rien en lui qui ne doive être rénové totalement et définitivement au jour de l'éternité. Tout est grâce parce que tout est péché ; il n'y a point de domaine humain « naturel » infra ou extra-religieux. En toute sa vie, l'homme joue sa destinée. Humanisme intégral, parce que réalisme intégral : réalisme qui est idéalisme et optimisme sans mesure lorsqu'il s'agit de définir le sens et le terme de la destinée humaine ; réalisme encore qui est pessimisme radical, lorsqu'il s'agit de définir le point de départ, l'état de l'homme déchu ; réalisme enfin qui est humble acceptation de l'économie de notre salut et de la pédagogie rédemptrice, lorsqu'il s'agit de définir les moyens par lesquels se réalise la destinée humaine. Humanisme, mais aussi indivisiblement pure louange du Dieu très juste et très bon, dont la transcendance se manifeste en Jésus-Christ, le « sacrement » par excellence, le « paradoxe », si l'on veut, en qui triomphe la grâce, en qui tout bien jaillit des profondeurs du mal (102).

*
* *

(100) *Recherches de science religieuse,* 1926, p. 117.

(101) Voir un texte très suggestif où l'explication sacramentaire et l'explication sociale apparaissent étroitement impliquées pour le baptême, dans *Epist.*, 98, 9-10 (XXXIII, 363-364).

(102) Cfr Liturgie, Préface de la Croix : « qui salutem humano generi in

Certains, en achevant la lecture de cet article, se demanderont sans doute en quoi notre interprétation d'Augustin diffère de celle de Baius ou de Jansenius, ou même de Luther. N'avons-nous pas affirmé que, pour Augustin, « le chrétien est seul capable des vraies vertus » : « dans le *non-croyant,* l'ignorance et l'infirmité sont de soi des péchés, car Augustin admet une nécessité de pécher, soit par ignorance, soit par infirmité, qui ne supprime pas le péché » ; « la concupiscence est péché par sa seule présence dans l'homme non régénéré » ; « tout homme est atteint, souillé, vicié par le péché d'origine ; l'homme, par tout ce qu'il est, est pécheur au sens le plus strict du terme » ?

Nous n'avons pas voulu alourdir notre étude et risquer de fausser les perspectives proprement augustiniennes en discutant et réfutant des interprétations condamnées par l'Eglise dans ce qu'elles affirment sur le plan dogmatique et qu'avec elle nous jugeons fausses au niveau de l'exégèse historique. Mais sans doute sera-t-il utile, pour prévenir équivoques et malentendus, qui sait ? même scandale, que nous caractérisions brièvement, en contraste avec ces interprétations erronées, la pensée d'Augustin, telle qu'elle s'est dégagée pour nous des textes, sans préjugé aucun.

A la différence de celle de Baius et de Jansenius, la doctrine d'Augustin, le docteur de la grâce, est un chant perpétuel de reconnaissance et de gratitude, une louange confiante et ininterrompue à la miséricorde divine, à la volonté salvifique du Père des cieux. Elle inclut essentiellement une spiritualité d'espérance, ce qui n'est, certes, pas le cas du Baianisme et du Jansénisme.

A la différence de celle de Luther, au moins telle qu'on la comprend d'ordinaire et qu'il faut bien, semble-t-il, la comprendre, la doctrine d'Augustin affirme une transformation radicale de l'homme par la grâce, un progrès constant, intérieur et réel du chrétien fidèle à l'esprit de Jésus-Christ. Rien chez lui n'évoque une justice imputée du dehors, plaquée de l'extérieur sur le coupable. Rien non plus ne laisse supposer que l'homme soit purement passif dans l'affaire de son salut.

Nous ne songeons pas à nier que certaines formules augustiniennes ne se retrouvent presque mot pour mot dans Baius, Jansenius ou Quesnel ; mais la formule matérielle n'est rien, ou, en tout cas, pas grand'chose, sans son contexte. Seul le contexte, l'ensemble des affirmations révèle l'esprit. Pour qui, à travers et au delà des formules, saisit l'esprit, il y a un fossé, un abîme, entre le docteur de la grâce et ses interprètes condamnés du XVI^e^, du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles. Les condamnations de l'Eglise ne visent pas seulement les for-

---

ligno crucis constituisti, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret, et qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur ». — Cfr *Enar.,* 142, 8 (XXXVII, 1850) ; *De agone christiano,* 1, 1 (XL, 291).

mules, mais aussi, plus encore, l'esprit dont elles sont les messagères et que seul le contexte historique de l'époque permet de définir avec précision. Baius, Jansenius, et tout autant Luther, sont, comme on l'a dit heureusement, des « augustiniens fourvoyés » ([103]), parce que leur œuvre et même leur époque entière posaient le problème dans de tout autres perspectives que ne le faisait Augustin. Nous sommes encore aujourd'hui tributaires de ces perspectives pour une large part ; aussi ne saurait-il être question de revenir purement et simplement à l'augustinisme, surtout si l'on entend par là l'ensemble matériel des formules augustiniennes. La vie ne revient pas en arrière. D'où la nécessité, ne serait-ce que pour être fidèle — de la vraie fidélité — à saint Augustin, de préciser des points, d'expliciter des aspects que l'on ne pouvait, ni ne devait préciser au V^e^ siècle.

Indiquons brièvement dans quel sens, à notre avis, il faudrait préciser et expliciter, pour ne pas la fausser, tout en l'adoptant dans son intégrité, la pensée augustinienne sur le péché originel.

Quand il parle du chrétien et du païen, saint Augustin, même s'il ne l'a pas dit explicitement, parle, non du chrétien ou du païen de titre, mais du chrétien et du païen de réalité, si bien qu'un païen de titre pourrait être « chrétien » de réalité, comme un chrétien en titre, mais qui a perdu la foi, est païen en réalité. Le P. Wang, dans sa thèse sur *saint Augustin et les vertus des païens,* dont nous adoptons les conclusions, propose de distinguer le païen de l'infidèle, l'infidèle n'étant pas chrétien, le païen pouvant être chrétien sans le savoir ([104]). C'est tout le problème de la foi implicite. Saint Augustin n'a pas fait de théorie de la foi implicite, il ne pouvait pas en faire ; car ce n'est pas à l'heure où la foi commence à se répandre, où, parmi des chrétiens convertis du paganisme, beaucoup sont encore tentés de retourner à leurs pratiques anciennes, qu'il est psychologiquement et pédagogiquement possible pour un théologien qui n'est pas un pur intellectuel coupé de la vie, pour un pasteur qui a, comme l'avait l'évêque d'Hippone, le sens des besoins de son temps, d'établir que les païens peuvent être sauvés et que beaucoup parmi eux le sont en réalité. Le problème de la foi implicite est un problème moderne. Mais, ce problème étant posé, nous sommes obligés, sous peine de fausser ou de méconnaître injustement la vraie pensée augustinienne, de préciser ainsi une affirmation certaine d'Augustin : seul le *chrétien,* c'est-à-dire celui qui a la foi explicite ou implicite, est capable des vraies vertus, le païen, c'est-à-dire l'infidèle, ou pour reprendre le mot que nous avons employé au cours de notre étude, le *non-croyant,* est incapable des vraies vertus. Ce qui est visé, dans la pensée d'Augus-

(103) H. de Lubac, *Deux augustiniens fourvoyés,* dans les *Recherches de Science religieuse,* 1931 ; repris dans *Surnaturel,* 1946.

(104) J. Wang Tchang-Tche, *Saint Augustin et les vertus des païens,* 1938, p. 104 et *passim.*

tin, c'est le chrétien formel, c'est le païen formel, l'infidèle au sens fort. L'on ne peut donc d'aucune façon tirer des principes d'Augustin la conclusion qu'en tiraient les jansénistes, à savoir que tous les hommes qui n'appartiennent pas visiblement et juridiquement à l'Eglise du Christ sont damnés. Augustin a tranché une question *de droit,* de principe ; les jansénistes prétendaient trancher une question *de fait.*

Dans la même perspective, nous comprenons sans peine les affirmations sur l'homme pécheur, qui choquent tant la conscience moderne. Quand Augustin parle du pécheur et de l'homme régénéré par la grâce, il parle non d'un individu déterminé, mais du pécheur qui existe en tout homme et du chrétien qui, au moins par vocation existe en tout homme. Augustin ne vise ni *un* pécheur, ni *un* chrétien, mais *le* pécheur et *le* chrétien en tout homme possible. Si nous ne nous laissons pas arrêter par les formules d'Augustin, si nous saisissons son esprit, il faut dire qu'il ne s'intéresse pas à deux catégories d'hommes : les pécheurs et les sauvés, mais à deux aspects de toute vie d'homme : le péché et la grâce (105).

L'homme, a-t-il dit dans une formule célèbre, reprise par le Concile d'Orange, n'a en propre que son péché et son mensonge (106). Cet homme, c'est l'homme qui n'a pas la foi, l'homme coupé de Dieu. Mais existe-t-il un seul homme sur terre qui soit complètement coupé de Dieu, un seul homme en qui la foi n'existe même pas sous la forme d'un appel qui l'invite, auquel il répond un instant, et qui le juge s'il se refuse ? Augustin n'a pas répondu à cette question, parce qu'il ne se l'est pas posée, au moins en ces termes. Mais nous sommes persuadé que toute la pensée augustinienne répond négativement. Cet homme n'existe pas. Pas plus qu'il n'est aucun chrétien, mis à part le Christ et sa mère, en qui, si haut qu'il soit parvenu à la sainteté, le péché ne garde une part, de même il n'est aucun païen d'aucun temps qui ait échappé à l'influence de la grâce.

Dans cette perspective, l'on comprend qu'Augustin puisse affirmer que l'homme pécheur a perdu le libre arbitre, sans pourtant tomber dans l'erreur protestante ou janséniste, qui tient ou du moins implique qu'il y a des hommes qui pèchent formellement sans être libres. Augustin dirait, croyons-nous, que c'est par l'influence de la grâce, à laquelle nul n'échappe, que tout homme, même le plus pécheur, reste inchoativement libre, bien qu'il admette, comme nous l'avons montré, l'existence du péché formel nécessaire. Pour lui, il y a une nécessité de pécher (point de vue formel intrinsèque au pé-

(105) Sur l'utilisation augustinienne des formules : *sub lege, sub gratia,* voir H. Rondet, *L'anthropologie religieuse de saint Augustin,* dans les *Recherches de Science religieuse,* 1939, p. 191-192.

(106) *In Ioann.,* tract. 5, 1 ; P.L., XXXV, 1887 ; cfr Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum,* n° 195.

ché), bien que, dans l'homme concret, qui n'est jamais uniquement et totalement pécheur, le péché soit toujours au moins progressivement évitable. L'erreur de Luther, de Baius, de Jansenius, est d'avoir confondu « nécessaire » et « inévitable », le point de vue formel et le point de vue concret, ce qui revient, en fait comme en droit, à nier l'existence du libre arbitre chez le pécheur. Le pécheur comme tel n'est pas libre, dirait Augustin, mais les pécheurs le sont, à cause de la présence inchoative de la grâce en eux (107). Saint Paul, spécialement dans l'épître aux Romains, dit-il autre chose ?

Au fond, ce qui nous empêche de comprendre le point de vue augustinien, ce qui nous gêne pour adopter ses formules, c'est l'hypothèse de la nature pure. Augustin n'a jamais envisagé qu'un homme pût être vraiment homme autrement qu'en étant chrétien ; pour lui, le chrétien n'est pas l'homme plus quelque chose, il est la réussite de l'homme : mais cette réussite est divine, pur don de Dieu, et Augustin aurait jugé orgueil et fruit du péché tout effort pour donner à l'homme une consistance indépendamment de la grâce.

La théologie moderne a juxtaposé et individualisé les deux hommes dont saint Augustin reconnaît, après saint Paul, l'existence en lui et en tout homme, et qui ne sont en réalité que deux perspectives selon lesquelles doit être envisagé tout homme : la chair et l'esprit, d'un point de vue psychologique et plus personnel ; la solidarité en Adam et la solidarité en Jésus-Christ, d'un point de vue plus ontologique et plus communautaire. Cette réification de deux perspectives en individus séparés, qui est le propre aussi bien des théologiens hérétiques que des théologiens orthodoxes et qui révèle la mentalité d'une époque, amène les seconds à poser nécessairement l'hypothèse de la nature pure et toutes les conséquences qui en découlent, afin de sauvegarder le caractère indissolublement humain, salvifique et universel de la révélation chrétienne, — *Apparuit humanitas et benignitas salvatoris nostri* (108). *Deus vult omnes homines salvos fieri* (109), — que sacrifiaient pratiquement les premiers.

Notre-Dame du Chatelard Jean CLÉMENCE, S. I.
Francheville-le-Haut.

(107) La liberté de l'homme, tel qu'il est dans l'ordre concret où nous sommes, ne s'exerce que sous l'influence d'une grâce prévenante. Cette thèse n'est pas communément admise, mais elle est augustinienne et semble pouvoir être défendue.

(108) *Tit.*, 3, 4.

(109) *I Tim.*, 2, 4.

CATECHISMES OFFICIELS ET METHODES D'ENSEIGNEMENT DU CATECHISME

I. LES CATECHISMES NATIONAUX EN FRANCE ET EN BELGIQUE

En 1938, paraissait la première édition du *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*. Elle a été révisée en 1947. Plusieurs projets avaient été soumis à l'examen. Bien des prêtres auraient désiré une rédaction entièrement neuve, adaptée à une enfance encore très peu ouverte aux préoccupations religieuses et au langage abstrait.

L'assemblée des Cardinaux et Archevêques de France a opté pour un remaniement de l'édition précédente. Le plan a été modifié : avant les commandements, place a été faite aux sacrements : le secours préparé par Dieu avant les exigences qu'il nous impose. Le nombre de questions a été considérablement réduit. Le texte a été retravaillé : élimination des mots difficiles ; usage d'un style plus direct et concret.

La *Belgique*, elle aussi, possède depuis 1946 un *Catéchisme à l'usage de tous les diocèses*. Comme en France, une situation concrète le rendait nécessaire : les fréquents changements de domicile ou d'établissement d'instruction exigent l'uniformité dans les textes confiés à la mémoire de l'enfant ou commentés durant les leçons.

La composition d'un nouveau texte amenait à devoir prendre position entre plusieurs orientations possibles :

Un catéchisme pour la jeunesse peut être une *introduction* ou une *somme*. Son allure peut être *concrète* ou *abstraite*. Sa présentation sera imagée et vivante ou impersonnelle et rigide : il peut être un livre pour *enfants* ou un livre d'*adultes*.

On opta pour une *somme* de préférence à une introduction ; pour un exposé *abstrait* plutôt que concret ; pour un livre d'*adultes* plutôt que pour un livre d'enfants.

« Une première chose qui frappe à la lecture attentive du catéchisme, écrit Monsieur le Chanoine Thomas dans le numéro de janvier 1947 de la *Revue diocésaine de Tournai*, c'est sa richesse doctrinale, sa « plénitude » au point de vue de l'enseignement religieux à donner. On peut dire que tout y est, tout ce qu'un croyant moyen doit savoir en matière de religion... Mais il faut voir le but qu'on a poursuivi et qui est de fournir un catéchisme ou « résumé de la doctrine chrétienne », non seulement ni principalement peut-être à l'usage des enfants mais avant tout à l'usage des adultes. Certes, les enfants l'auront en mains et l'étudieront progressivement ; mais, possédant un livret qui n'est pas « pour enfants », ils pourront, devenus adultes, y retourner comme à une nourriture solide qui sera de nature à alimenter leur foi exigeante et à servir d'antidote aux difficultés éventuelles de l'heure ».

De sérieuses raisons justifiaient cette triple option d'un manuel abstrait, complet et adapté à la capacité des adultes.

Le danger d'une présentation trop *concrète* est de restreindre la portée de l'enseignement donné de la sorte à tel milieu, à telle époque. De plus, l'image, tout en fixant l'imagination ne permet pas d'atteindre à la rigueur et à la précision d'un exposé abstrait.

Une *introduction* a l'avantage d'éveiller la curiosité et d'orienter la recherche mais suppose par après un exposé complet.

Enfin, un *manuel pour enfants* est évidemment bien mieux adapté au jeune âge qu'un livre pour adultes, mais le but de l'éducation n'est-il pas de former progressivement les enfants à dominer les difficultés qu'ils rencontreront dans leur âge mûr ?

Ces caractères : *concret, progressif, adapté,* seront plutôt ceux de la *méthode* que du *manuel.*

1. *Caractère concret.* L'enseignement du catéchisme devra être tel qu'il accroche la sensibilité de l'enfant.

2. *Caractère progressif.* Le rôle des catéchistes est d'orienter vers une découverte toujours insatisfaite et de réagir contre cette paresse de l'esprit tenté de limiter son enquête au contenu du manuel. Le rationalisme et ses étroitesses nous guettent : nous sommes portés à identifier la réalité du christianisme avec les formules qui essaient de l'exprimer. L'infinie richesse de la Personne de Jésus-Christ déborde immensément la rigidité des textes du catéchisme. L'avantage d'une codification complète et claire des vérités chrétiennes est de couper court aux imprécisions et aux erreurs ; le danger est de minimiser la foi. Par delà les formules, l'enseignement religieux devra orienter vers le Christ tel que le révèlent les voix multiples de l'Eglise particulièrement dans la liturgie et l'Ecriture.

3. *Caractère adapté.* Il importe d'autant plus que le catéchiste se penche sur son pupille et se mette à son niveau que le texte à comprendre est plus difficile.

II. LES METHODES D'ENSEIGNEMENT DU CATECHISME

Nous venons de le suggérer : mettre le catéchisme entre les mains d'un enfant peut aboutir aussi bien au succès qu'à l'échec. Tout dépend de la méthode employée dans l'enseignement.

Les situations différentes de la France et de la Belgique ont commandé des orientations différentes dans la solution des problèmes concernant la méthode.

En *France,* la déchristianisation croissante et l'absence d'enseignement religieux à l'école officielle, ont obligé les catéchistes à se préoccuper davantage du catéchisme *paroissial* que de l'enseignement religieux scolaire.

En *Belgique,* les conditions faites à l'enseignement religieux dans les écoles primaires (1) sont une invitation à veiller tout d'abord à la valeur

(1) Plus de la moitié des enfants fréquentent l'école catholique. Dans l'enseignement primaire officiel, six demi-heures au moins de catéchisme sont prévues par la loi ; seuls les enfants dont les parents demandent la dispense n'y assistent pas. L'application de cette loi souffre certaines exceptions.

des leçons de catéchisme *à l'école* ; le catéchisme paroissial en profitera indirectement.

Cette priorité relative de l'enseignement paroissial sur l'enseignement scolaire, ou réciproquement, se marque également dans les règlements officiels. En France, trois années de catéchisme sont habituellement prévues en paroisse pour la préparation à la première communion. En Belgique, le nombre d'années obligatoires pour le catéchisme de communion solennelle est de deux (parfois une). La répartition proposée dans les manuels français pour l'enseignement catéchistique est triennale. En Belgique, on suppose régulièrement huit années d'enseignement : les directives s'adressent tout d'abord aux instituteurs et aux catéchistes à l'école ; indirectement seulement aux catéchistes en paroisse.

A. *En France, catéchisme missionnaire et adapté aux différents milieux de vie.*

Les méthodes historique, intuitive, active, ont renouvelé l'allure de l'enseignement religieux ; ces progrès ne suffisent pourtant pas.

On parvient rarement : 1° à sauvegarder de l'apostasie dès les lendemains de première communion les enfants qu'un milieu paganisé détourne de la religion ; 2° à toucher les enfants qu'un tel milieu éloigne des préoccupations religieuses.

Le problème est de donner à l'enseignement une forme missionnaire afin de toucher si possible *tous* les enfants et non seulement les enfants de famille chrétienne. Ensuite de concevoir la formation chrétienne de l'enfance non seulement comme une influence exercée personnellement sur chaque enfant mais aussi, comme un travail réalisé sur le *milieu* où croît l'enfant.

Cette double orientation, *missionnaire* et *d'adaptation aux milieux de vie,* se remarque en de nombreux secteurs et chez divers auteurs (2).

Signalons-en trois témoins spécialement marquants. L'abbé J. Pihan, l'abbé L. Rétif et l'abbé Y. Daniel.

a) L'abbé *Jean Pihan* est aumônier général adjoint du Mouvement Chrétien de l'Enfance (Cœurs Vaillants et Ames Vaillantes de France). Entre 1935 et 1940, les promoteurs de ce mouvement (dont Monsieur l'abbé G. Courtois est l'initiateur, le chef et l'entraîneur) avaient pris comme principal objectif la revitalisation des patronages d'écoliers. Ils s'aperçurent que l'on aboutissait toujours à un « plafond » impossible à dépasser. Ils observèrent les mouvements spécialisés et comprirent que le problème de la revitalisation des patronages n'était pas le problème ultime (3). Pour réaliser une formation religieuse *efficace* et *universelle,* deux efforts nouveaux s'imposaient.

(2) En certains endroits, des essais de catéchisme ont été faits de la manière suivante : le catéchisme est donné par petits groupes d'enfants d'un même quartier ; la catéchiste est par exemple une mère de famille, la mère d'un des futurs premiers communiants. Ce système de catéchisme groupant les enfants d'un même quartier ou d'un même immeuble autour d'une mère de famille a été réalisé non seulement pour des catéchismes de première communion mais aussi et tout spécialement pour la première initiation chrétienne telle que la donne « la Formation chrétienne des tout-petits » (F.C.T.P.).

(3) Cfr J. Pihan, *Travail sur l'enfance, travail pour l'enfance,* dans *Lumen Vitae,* t. I, 1946, p. 713.

1. Agir sur les *milieux divers* qui enveloppent l'enfant et peuvent aussi bien réduire à rien que favoriser l'action religieuse. « Pour sauver l'enfant, il ne faut plus seulement travailler *sur* l'enfant, il faut travailler *pour* lui, en agissant sur tout son « contexte » social, en mettant en branle toute la société civile et toute la communauté spirituelle ». « L'action sur l'enfance, dit encore l'auteur, si l'on veut qu'elle soit efficace, devra s'insérer dans un travail général sur tout le milieu et sur les institutions ».

2. Trouver une méthode d'accrochage et de formation suffisamment ouverte pour que *tous les enfants,* même ceux que des traditions familiales ne conduisentt pas au prêtre, puissent cependant être atteints. Le but poursuivi, expose l'auteur dans une brochure intitulée *Le sens de la masse,* n'est pas de former une élite, mais d'intéresser directement tous les gosses d'un quartier ou d'une agglomération et de les faire « monter » ensemble. Ce but amène les dirigeants du M. C. E. à préférer la méthode « mouvement » à celle « œuvre ». Une œuvre, c'est l'élite qui se dévoue au service de la masse ; un mouvement, « c'est la masse elle-même qui se met en mouvement », « c'est une force organisée en marche, tendant à créer un courant d'opinion qui décroche la masse de son inertie, la soulève comme une vague de fond et l'achemine avec une vitesse uniformément accélérée vers un but différent d'elle-même ». Le Mouvement d'Enfance oppose donc une conception « ouverte » de l'apostolat enfantin à une conception « close ». La conception « close » de l'apostolat, qui crée un milieu artificiel pour élever très haut une élite séparée de la masse, prête flanc à deux principales objections. La première : tout en restreignant les meilleurs de ses soins à une élite embrigadée dans une œuvre, le clergé, qui se sent responsable envers tous, convoque cependant « la masse » à ses catéchismes pour lui donner tout au moins un enseignement chrétien. Or, que peut donner un enseignement sans une expérience de vie ? La seconde objection est que l'espoir fondé sur l'apostolat exercé par l'élite qui agirait à la manière d'une « tache d'huile », est souvent déçu. Cette interaction est contraire à la psychologie enfantine (un groupe sélectionné provoque un réflexe d'antagonisme) et ne répond pas aux exigences universelles de l'apostolat chrétien. Le clergé et les apôtres de l'enfance auront donc le « sens de la masse », c'est-à-dire le « souci permanent et efficace de contribuer à créer autour de tous les enfants d'âge scolaire, dans tous les milieux où ils vivent, une ambiance chrétienne, qui imprègne progressivement la mentalité de chacun en se servant pour cela de toutes les activités des enfants ».

L'*enseignement du catéchisme* sera un des secteurs de cette action multiple. Monsieur l'abbé Job, un des collaborateurs du M. C. E. a exposé les idées-forces qui pourraient être à la base d'un enseignement catéchistique capable d'enthousiasmer les enfants et d'éveiller dans leur âme une « mystique » : notre filiation divine, notre union au Christ, notre mission. Mais le point essentiel reste bien de remettre l'enseignement catéchistique dans le contexte élargi que nous venons de décrire.

« Tout cela — je cite M. l'abbé Pihan — nécessite une évolution considérable dans la mentalité du clergé et des éducateurs chrétiens traditionnels. Tenir compte du milieu dans la formation chrétienne des enfants, c'est renoncer à se contenter d'un exposé stéréotypé des principes, c'est abandonner le *catéchisme-thèse-de-théologie-mise-à-la-portée-des-enfants.*

Agir sur les familles et sur le milieu, c'est renoncer à cette concentration indue des forces éducatives chrétiennes entre les mains du clergé, des religieuses, du personnel enseignant. Mais c'est en même temps déboucher sur une conception bien plus vigoureuse, bien plus enracinée de l'action sur l'enfance » (4).

b) M. l'abbé *L. Rétif* est actuellement curé du Sacré-Cœur à Colombes. Il était précédemment vicaire dans cette même paroisse parmi l'équipe animée par M. l'abbé Michonneau (5).

Dans l'enseignement du catéchisme, deux choses le frappèrent.

Tout d'abord, malgré les efforts réalisés, l'insertion du catéchisme dans la vie (méthode inductive), et l'appel à l'activité de l'enfant (méthode active), sont souvent quelque peu artificiels et illusoires. C'est à l'enfant à nous révéler ses vrais intérêts et à s'engager dans la vie.

En second lieu — et ceci est le grand point — l'enfant, même préparé par un catéchisme parfaitement adapté, est, dans la moyenne des cas, incapable de persévérer. Au lendemain de sa communion solennelle, il entre dans un milieu nouveau ; il s'y trouve seul, sans aide et le plus souvent entraîné au mal par le monde des adultes qu'il a l'ambition d'imiter.

Voici donc ce que propose M. l'abbé Rétif.

Tout d'abord donner un enseignement catéchétique bien plus radicalement inductif et actif qu'on ne le fait d'habitude : un enseignement qui s'enracine dans le *milieu*, qui rejoigne les préoccupations concrètes de la vie réelle et provoque un véritable engagement personnel.

« Un catéchisme à courtes vues, écrit l'auteur dans la brochure citée en note, consisterait précisément à classifier le catéchisme comme une œuvre limitée à quelques heures de présence dans un local. Ce serait un catéchisme d'enseignement. *Autrefois... le catéchisme était un problème uniquement d'enseignement. Aujourd'hui, c'est un problème de milieu dont il s'agit.* Il faut enrober dans une même tentative de christianisation la famille de l'enfant, les camarades de l'école et de jeu, le voisinage. Pas d'action séparée sur les enfants, mais un large effort de l'équipe sacerdotale sur un même milieu à pénétrer de toutes parts, à tous les âges, en pleine vie ».

Concrètement, il organise le système des « *cordées* » (pour les garçons) ou des « *chaînettes* » (pour les filles). Ce sont de petits groupes de cinq à dix enfants qui se réunissent dans une maison du quartier ; le plus souvent, pour les filles, sous la direction d'une catéchiste. La composition de ces groupes dépend des circonstances ; ce sont des affinités qui les constituent. L'exposé catéchistique (dogmatique ou moral) se greffe sur les problèmes concrets que la vie pose à ces enfants : « partir des observations directes de la vie, des problèmes concrets du milieu ». Ces petits groupes d'amis, ayant envisagé ensemble les points de doctrine et de morale qu'ils sont capables de comprendre et de pratiquer, se retrouvent au jeu, en rue, à l'école. Ils peuvent s'aider les uns les autres à demeurer fidèles et bons.

La seconde réforme est plus importante encore. Il ne suffit pas de rendre le catéchisme intelligible, intéressant et immédiatement praticable ;

---

(4) Cfr *Lumen Vitae*, art. cité, p. 734.

(5) Cfr sa brochure *Catéchisme et milieux de vie*, ainsi que divers articles publiés dans l'*Union* et dans *Lumen Vitae*.

il faut que les jeunes chrétiens formés au catéchisme, puissent, sitôt émancipés, affronter le choc de la vie.

Pour leur offrir les meilleures chances de succès, l'abbé Rétif s'efforce de donner aux cordées et aux chaînettes un telle solidité qu'elles perdurent bien au delà de la communion solennelle.

Peu après la profession de foi, les réunions reprendront chaque mois ; un des persévérants avertit ses camarades : « demain 5 heures, telle adresse ». Autour de la table, on discute au sujet d'une petite enquête menée au cours du mois. Durant ces réunions, on ne s'attarde pas sur un seul sujet. Mille questions se posent : confidences, aveux sur la prière, la messe, objections entendues... On achève par une explication d'évangile en réponse à quelque problème de vie. Le tout aura duré moins d'une heure.

Cette organisation de cordées et chaînettes ne suffit pourtant pas. L'abbé Rétif se rend compte de ce que, malgré leur bonne volonté, ces frêles petits groupes seront incapables de « tenir » parmi un milieu d'adultes indifférents ou hostiles à leur idéal. Il faut donc mobiliser les adultes ; les parents surtout et les parrains (ou à leur défaut un adulte sérieux).

Au cours de l'année, les parents des futurs premiers communiants seront invités à plusieurs reprises à se réunir avec le prêtre responsable du catéchisme pour un échange de vues. On leur fera prendre conscience de leur responsabilité et de la coopération qu'ils doivent apporter à la formation religieuse de leur enfant.

L'appui des adultes (parents et parrains) sera non moins utile au moment de l'entrée de l'adolescent dans la vie de travail. Pour sauvegarder la foi et la vertu, fragile encore, de ces jeunes adolescents, on souhaite, écrit l'abbé Rétif, « l'appui de chrétiens authentiques, adultes, qui vivent près de l'enfant, le rencontrent dans la rue, sont connus des parents. Chaque communiant reçoit ainsi un parrain ou une marraine de communion, bien choisi, qu'il pourra aller voir, consulter... »

c) Monsieur l'abbé *Y. Daniel* est universellement connu entre autres par sa collaboration à l'enquête fameuse, *France, pays de mission ?* Il est l'auteur d'un petit manuel pour les catéchismes, *Vivre en chrétien* (Paris, Editions ouvrières).

Si un catéchisme à la manière de l'abbé Rétif demeure fort indépendant du manuel, on comprend cependant l'intérêt qu'il y aurait à disposer d'un manuel conçu selon ces préoccupations.

C'est un tel manuel que M. l'abbé Daniel a réalisé. Il est destiné aux enfants de neuf, dix et onze ans. Chaque page comporte une illustration (dessin ou photo). Dans chaque chapitre, on trouve un récit évangélique, une explication doctrinale, une application à la vie d'aujourd'hui souvent soulignée par un récit, une leçon-résumé et un questionnaire. La grande originalité du manuel est de replacer la doctrine et l'application morale dans le contexte de la vie réelle d'un enfant des milieux populaires d'une cité moderne et de présenter une nette orientation vers l'Action catholique missionnaire (6).

(6) Adaptation pour la campagne : Daniel et Lanquetin, *Vivre en chrétien au village, ibid.*

B. *En Belgique, perfectionnement des méthodes scolaires de formation religieuse.*

La très grande majorité des enfants belges reçoit à l'école des leçons de catéchisme. Cet enseignement est de valeur inégale : les instituteurs qui acceptent de donner des leçons, ne sont pas toujours des chrétiens convaincus et les méthodes employées sont parfois déficientes. Aussi, les autorités religieuses se préoccupent-elles de deux problèmes :

1. Former des catéchistes capables de remplacer l'instituteur défaillant.

2. Propager et même imposer une méthode excellente et mettre à la disposition de chacun les instruments de travail qui pourront les aider.

On a profité de la parution du nouveau catéchisme pour remettre en chantier les programmes de religion publiés aux environs de 1936.

Nous avons déjà étudié ces problèmes pour la Belgique, ici même dans le numéro de septembre 46. Nous ne pouvons nous y étendre à nouveau.

Notons seulement que, pour la partie wallonne du pays, deux séries de programmes ont été lancées ; celle de Malines, utilisée également dans les diocèses de Liége et de Namur et celle de Tournai.

Voici ce qui caractérise ces programmes :

1. Ils supposent un enseignement long et méthodique et préparent non à une connaissance globale et élémentaire, mais détaillée et approfondie.

2. Ils présentent un plan d'études qui se déroule non pas à la manière d'un exposé logiquement progressif, mais selon un ordre psychologique en tenant compte de l'éveil de l'intelligence et de la sensibilité de l'enfant.

3. Ils orientent non pas vers une connaissance exclusivement intellectuelle, mais vers une transformation plus profonde : ils apparaissent non pas seulement comme des plans d'étude, mais comme des directoires d'éducation.

4. Ils se rattachent à la liturgie. Ils s'y insèrent comme dans un cadre et orientent l'enfant vers une participation liturgique de plus en plus personnelle.

Ici encore, notons trois œuvres, témoins de l'effort qui se manifeste en Belgique pour réaliser un meilleur enseignement religieux à l'école : le programme de religion du diocèse de Malines, les programmes du diocèse de Tournai et les directives de M. l'inspecteur Troquet pour les écoles communales de Liége.

a) *Le programme de religion du diocèse de Malines* ([7]).

Le nouveau programme de religion reste dans la ligne du précédent. La *matière* est à la fois le catéchisme et l'Histoire Sainte, la liturgie et les prières. Cette matière est enseignée de *manière concentrique* : « le but n'est pas de répéter pendant huit ans la même vérité jusqu'à satiété, mais de présenter les vérités religieuses sous leurs divers aspects en tenant compte de la capacité d'assimilation des enfants ». A l'âge de six ou sept ans, on donne des notions simples de toute la vie religieuse. Vers huit ou neuf ans, commence le premier enseignement systématique du catéchisme. C'est la

7) *Programme de religion pour les écoles primaires,* Lierre, Van In (ce programme a été élaboré pour une bonne part par les Sœurs de la Doctrine chrétienne de Vorselaar).

période « de rassemblement des matériaux ». Enfin, vers douze ou treize ans, on approfondit. Ce programme est conçu de façon à former des *unités hebdomadaires* ; à chaque semaine, correspond un sujet d'étude complet.

On veille également à établir une certaine concordance entre l'enseignement et l'*année liturgique*. Le premier trimestre est marqué par la préparation à la venue du Christ ; c'est l'époque où l'on propose les grandes vérités du Symbole. Durant le second trimestre, il s'agit surtout de l'imitation de la vie terrestre de Jésus de la crèche au Calvaire ; ce sera le temps spécialement réservé aux leçons sur la vie chrétienne et les commandements. Le troisième trimestre coïncide avec le temps de Pâques ; c'est l'épanouissement de la vie de l'Eglise par la venue du Saint-Esprit, l'établissement de l'Eglise et le souvenir des grandes sources de la grâce : la prière, Marie médiatrice et les sacrements.

Enfin le programme donne une *orientation principale* pour chaque degré : Premier degré (6 et 7 ans) : Jésus l'ami des enfants. Deuxième degré (8 et 9 ans) : Jésus et le chrétien. Troisième degré (10 et 11 ans) : Fidélité à Jésus ; renouvellement des promesses du baptême. Quatrième degré (12 et 13 ans ou plus) : Développement du royaume de Dieu ; préparation à la vie réelle.

b) *Les programmes d'enseignement religieux du diocèse de Tournai.* Quatre livrets sont présentés. Le premier s'adresse aux jardinières d'enfants. Le second concerne l'enseignement religieux dans les écoles primaires libres et le troisième l'enseignement religieux dans les écoles primaires communales. Enfin la dernière brochure est réservée à l'enseignement religieux au quatrième degré.

1. *Pour conduire nos tout-petits à Jésus* (8).

Le précédent programme du diocèse de Tournai, publié en 1945, marquait déjà nettement quel but doit être poursuivi dans l'instruction religieuse donnée aux tout-petits : « Elle doit être, disait-on, une initiation des tout-petits à la vie chrétienne » : orienter vers Dieu et les choses divines, « seconder, faciliter et promouvoir le naturel élan des enfants vers Jésus », faire pénétrer les vérités fondamentales et former des « automatismes chrétiens ». Quant à la méthode, elle tiendra compte : 1° de « l'impressionnabilité sensorielle et émotive de l'enfant » ; d'où, nécessité d'user abondamment d'un matériel intuitif adéquat et d'utiliser le « langage émotionnel : expression de physionomie, ton de voix, gestes, silences, attitudes recueillies » ; 2° de son amour du jeu, d'où recours aux jeux éducatifs religieux ; 3° « de son instinct d'activité motrice : on donnera à l'enfant une grande part d'activité dans les leçons, les applications, les pratiques de la vie chrétienne » ; 4° de « son imagination particulièrement vive » : on aimera amener des évocations pittoresques, « ...accentuer par des jeux mimés le sens des faits de l'Histoire Sainte... déterminer par la création de situations fictives, l'attitude chrétienne qu'il convient de prendre ».

C'est le même esprit, nous semble-t-il, que nous retrouvons dans le programme de 1947.

---

(8) *Développement du programme de religion des écoles gardiennes du diocèse de Tournai*, par la directrice de l'école normale gardienne des Filles de Marie à La Louvière, Tournai-Paris, Casterman.

2 et 3. *Programme et répartition de l'enseignement de la religion aux degrés inférieur, moyen et supérieur des écoles primaires libres... communales... du diocèse de Tournai* (9).

Durant les deux premiers degrés, en suivant l'année liturgique, « on a déroulé sous les yeux des enfants la vie de Notre-Seigneur et, autour de ce centre vécu, on a groupé les grandes vérités du dogme, les points principaux de la morale et certaines notions sur les sacrements ». Au degré supérieur, « l'enseignement suit l'ordre systématique des leçons du catéchisme, la matière étant groupée autour d'une idée fondamentale qui est le centre vécu de la semaine ».

4. *Programme de religion pour les classes du IV^e^ degré du diocèse de Tournai* (10).

Le livret développe le programme d'un enseignement durant deux années (12 et 13 ans ou plus). Tout en renvoyant aux questions du catéchisme, on s'en détache nettement. Pour beaucoup d'enfants, les années du quatrième degré seront les deux dernières années d'enseignement religieux. Il importe donc de présenter une dernière synthèse capable d'orienter définitivement leur choix et de garantir la persévérance. Les auteurs se sont rendu compte du danger qu'il y aurait à présenter cet enseignement comme une répétition d'un exposé catéchétique déjà précédemment donné. Ils ont voulu renouveler l'intérêt en abordant une question que la vie posera forcément bientôt aux jeunes gens, à savoir, le problème du *bonheur*. En première année, le drame du bonheur donné, perdu et rendu. En deuxième année, la persévérance dans la bonne voie et les attitudes chrétiennes de la vie. Parallèlement, en première année, on étudiera l'Ancien Testament et, en seconde année, la vie de Notre-Seigneur.

c) Monsieur *l'abbé Troquet*, inspecteur diocésain à Liége, est l'auteur de diverses brochures destinées à aider les catéchistes qui donnent cours de religion dans les écoles communales (entre autres : *Résumé du programme de religion*, pour le premier degré). Si les brochures de M. l'abbé Troquet sont intéressantes par elles-mêmes et fournissent un excellent instrument de travail, l'œuvre catéchistique dont il est l'initiateur et l'animateur retient particulièrement l'attention.

Monsieur l'Inspecteur Troquet a trouvé pour le secteur de Liége et environs la solution d'un des plus importants problèmes concernant l'enseignement religieux de l'enfance belge : le catéchisme dans les écoles communales.

Sans doute, il est d'un intérêt capital de pouvoir offrir aux maîtres de bonne volonté directives et méthodes. Mais nous nous trouvons en Belgique devant cette double constatation : 1° Nous comptons sur l'école pour donner à l'enfance une formation religieuse sérieuse, 2° Beaucoup d'enfants n'y reçoivent aucune instruction ou bien y reçoivent une formation religieuse dérisoire. En effet, dans plusieurs communes importantes, aucune leçon de religion n'est donnée dans les écoles primaires communales ; dans d'autres communes, les instituteurs ou institutrices s'acquittent de ce devoir — de leur mieux, sans doute — mais de manière très déficiente, parce qu'ils ne

(9) Tournai-Paris, Casterman.
(10) Ibidem.

sont pas eux-mêmes chrétiens pratiquants. De la sorte, une portion considérable de l'enfance échappe à toute éducation religieuse sérieuse.

Or la loi belge donne au clergé la possibilité de remédier à cette situation. Le curé peut introduire une personne de son choix (agréée par la commune) qui sera chargée (moyennant une modeste rétribution) de donner le cours de religion. Le grand problème est de trouver et de former ces personnes (11). M. l'abbé Troquet a réussi à donner aux écoles de son ressort des catéchistes d'élite pour la plus grande satisfaction des communes, des directeurs et maîtres d'école, des curés et des enfants. Souhaitons que de telles réussites se multiplient.

CONCLUSION

Autre chose est le *manuel du catéchisme,* autre chose l'*enseignement du catéchisme.* Le premier est principalement une *somme,* un repère invariable, une sorte de mesure-étalon ; il n'est pas par lui-même une manière de sacrement conférant la grâce *ex opere operato.* L'enseignement du catéchisme exige beaucoup de souplesse et de doigté : ses méthodes sont variables selon les pays et les temps. Son idéal n'est pas d'aboutir coûte que coûte à faire enregistrer par la mémoire, plus ou moins éclairée par l'intelligence, une série invariable de formules mais tout d'abord, d'affermir la foi qui est adhésion personnelle, non pas directement à une doctrine, mais à une Personne ; ensuite d'éclairer cette foi selon les possibilités concrètes.

Les conditions différentes existant en France et en Belgique sont un exemple de la nécessaire diversité de l'enseignement du catéchisme. Le christianisme est étonnamment souple ; si on lui refuse l'école, il trouve d'autres moyens pour proclamer son message ; lorsque l'école lui reste ouverte, il en profite pour déployer toute la richesse de la révélation aux yeux des enfants et pour les mener pas à pas vers une connaissance religieuse approfondie et détaillée.

Bruxelles.
Centre international d'études
de la formation religieuse.
P. RANWEZ, S. I.

(11) Le problème est aussi de trouver un accord satisfaisant avec la commune et l'école.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Discours aux curés et aux prédicateurs de Carême de Rome le 10 mars 1948. — (*A. A. S.*, XL, 1948, p. 115-120 ; trad. franç. : *Doc. cath.*, XLV, 1948, col. 449-454).

Le 10 mars 1948, à l'audience des curés et prédicateurs de carême de Rome, le Saint-Père a voulu proposer un double but à leurs efforts apostoliques : « imprimer dans les esprits les vérités de la foi, graver dans les cœurs les saintes habitudes d'une vie vraiment chrétienne ». Dans le premier point il a attiré l'attention sur certaines causes qui rendent plus difficile l'enseignement de la foi : « D'autres objets attirent actuellement l'intérêt de la jeune génération et, comme des microbes imperceptibles, en affaiblissent les forces spirituelles, morales, surnaturelles. Telle est, par exemple, l'estime exagérée, sinon exclusive, accordée à la technique matérielle et à la culture physique, choses en soi, assurément, fort bonnes et que Nous-même avons plus d'une fois encouragées, mais dont l'excès ne laisse plus aux jeunes gens le temps ni la volonté de s'adonner aux occupations de l'esprit. Tel est encore le cinéma qui fait passer tout sur l'écran ; tout, sauf ce qui aiderait à mieux connaître la religion ».

Le remède sera dans un enseignement intelligent : il faut aller à tous, s'adapter « aux intelligences et aux besoins spirituels des auditeurs ». Et cela ne peut être que si l'apôtre connaît « à fond les conditions de leur vie personnelle, familiale et professionnelle, leurs difficultés, leurs luttes, leurs impressions, leurs aspirations, afin de répondre à leur attente, de les guider, de gagner leur pleine confiance ».

Il note également l'influence croissante et pénétrante du cinéma sur l'imagination et la sensibilité des jeunes générations : « C'est à peine s'ils remarquent et distinguent, dilués dans le cours monotone de la journée, les détails de leur vie quotidienne ; mais ils éprouvent un plaisir, une joie âpre à les reconnaître, à prendre pour ainsi dire conscience du drame de leur vie ». C'est au prêtre en retour de rendre la doctrine de vérité attrayante, d'apprendre « à juger et à discerner le vrai du faux, le bien du mal... » Il ne doit fuir aucune difficulté et doit fonder chez les jeunes la certitude qu'on peut tout lui dire, tout demander et tout confier.

Ces consignes plus générales données, le Saint-Père entend préciser certains devoirs actuels qui s'imposent aux consciences des fidèles d'Italie. A l'occasion des élections italiennes du 18 avril le pape allait déclarer à M. Myron C. Taylor, représentant du président des Etats-Unis auprès du Saint-Siège, le 20 avril : « Vous venez d'être témoin d'une journée qui sera mémorable dans les annales de l'histoire d'Italie. Tout un peuple a donné la preuve qu'il avait conscience de la gravité de son devoir civique... » Or c'est de ce devoir que le Pape entend parler :

« C'est votre droit et votre devoir d'attirer l'attention des fidèles sur l'extraordinaire importance des prochaines élections et sur la responsabilité morale qui en découle pour tous ceux qui ont le droit de vote. Sans doute l'Eglise entend rester en dehors et au-dessus des partis politiques ; mais comment pourrait-elle rester indifférente à la composition d'un Parlement auquel la Constitution donne le pouvoir de légiférer en des matières qui

regardent si directement les intérêts religieux les plus élevés et les conditions de vie de l'Eglise elle-même en Italie ?

» Il y a encore d'autres questions ardues, surtout les problèmes et les luttes économiques, qui touchent de près le bien-être du peuple. Comme il s'agit de questions d'ordre temporel (bien qu'elles concernent aussi l'ordre moral), les hommes d'Eglise laissent à d'autres, dans les conjonctures présentes, le soin de les examiner et de les résoudre techniquement pour l'utilité commune de la nation. De tout cela, il s'ensuit que :

» 1° Dans les circonstances présentes, c'est une stricte obligation pour tous ceux qui en ont le droit, hommes et femmes, de prendre part aux élections. Quiconque s'en abstient, spécialement par indolence ou par lâcheté, commet en soi un péché grave, une faute mortelle.

» 2° Chacun doit voter suivant le dictamen de sa propre conscience. Or, il est évident que la voix de la conscience impose à tout catholique sincère de donner sa voix aux candidats ou aux listes de candidats qui offrent des garanties vraiment suffisantes pour la protection des droits de Dieu et des âmes, pour le véritable bien des particuliers, des familles et de la société, selon la loi de Dieu et la doctrine morale chrétienne ».

Pour autant le Pape demande qu'à l'occasion des prédications, les prêtres se gardent « de descendre dans de mesquines questions de partis politiques, dans d'âpres contestations de parti... ». Il faut prêcher aux fidèles les vérités de la foi. Le Saint-Père termine par un appel au courage et à la confiance.

Allocution du Souverain Pontife au peuple romain le jour de Pâques, 28 mars 1948. — (*A. A. S.*, XL, 1948, p. 137-139 ; trad. franç. : *Doc. cath.*, XLV, 1948, col. 513-516).

Avant de donner sa bénédiction « Urbi et Orbi », le Saint-Père a voulu revenir sur l'angoissante question des élections italiennes :

« ...Rome se trouve maintenant en face, ou plutôt au milieu d'un tournant des temps, qui exige de la part du Chef et des membres de la chrétienté, une très grande vigilance, une infatigable promptitude, une action absolue. Veillez et priez !... La grande heure de la conscience chrétienne a sonné. Ou bien cette conscience s'éveille à une pleine et virile connaissance de sa mission d'aide et de salut pour une humanité en péril quant à sa structure spirituelle ; et alors c'est le salut, c'est la réalisation de la promesse formelle du Rédempteur : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde » (Jean, XVI, 33).

» Ou bien (ce qu'à Dieu ne plaise !) cette conscience ne s'éveille qu'à demi, ne se donne pas courageusement au Christ, et alors le verdict, le terrible verdict prononcé par lui n'est pas moins formel : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » (Matth., XII, 30).

» Dans votre conscience, qui a pleinement connaissance de sa responsabilité, il n'y a pas de place pour une aveugle crédulité en ceux qui tout d'abord abondent en affirmations de respect à l'égard de la religion, mais ensuite, malheureusement, se révèlent négateurs de tout ce qu'il y a de plus sacré.

» Dans votre conscience, il n'y a pas de place pour la pusillanimité, la commodité, l'irrésolution de ceux qui, en cette heure cruciale, croient pouvoir servir deux maîtres.

» Votre conscience sait que la réalisation de la justice sociale et de la paix internationale ne pourra jamais être obtenue ni assurée, si les yeux se ferment à la « lumière du Christ » et si les oreilles s'ouvrent au contraire à la parole erronée d'agitateurs pour qui la négation du Christ et de Dieu constitue la pierre angulaire et le fondement fragile de leur œuvre ».

Pour répondre alors aux odieuses calomnies des adversaires de l'Eglise, le Saint-Père rappelle brièvement les multiples bienfaits de l'Eglise à Rome même et invite tous les peuples de Rome, d'Italie et du monde, « à l'union, à la concorde, à l'amour, à des pensées et à des projets de paix ».

Lettre encyclique « Auspicia quaedam » du 1er mai 1948 sur les prières publiques à organiser durant le mois de mai. — (*A. A. S.*, XL, 1948, p. 169-172 ; trad. franç. : *Doc. cath.*, XLV, 1948, col. 705-708).

Constatant que « si la guerre... a cessé presque partout, la paix désirée n'a pas encore pourtant rasséréné les esprits de tous les hommes » et que devant les risques d'autres calamités, nos moyens humains s'avèrent insuffisants, le Saint-Père nous invite tous à prier et cela surtout par l'intercession de la Vierge, Mère de Dieu. Il en marque les intentions générales : « (supplier de faire resplendir) comme un don du ciel cette paix mutuelle, fraternelle et totale entre toutes les nations, et cette concorde entre toutes les classes sociales, qui ne sont pas encore obtenues. Que cessent les discordes, qui ne sont avantageuses à personne ; que soient réglées, selon la justice, les querelles, qui sont souvent les germes de nouveaux malheurs ; que s'accroissent et se consolident entre les nations de bonnes relations publiques et privées ; que la religion, source de toutes les vertus, jouisse de la liberté qui lui est due ; et que le travail pacifique des hommes, sous les auspices de la justice et le souffle divin de la charité, produise, pour le bien de tous, les fruits les plus abondants ».

Il demande qu'à ces prières « correspondent une renaissance et un épanouissement de mœurs chrétiennes dans la vie ». Il recommande ensuite tout particulièrement une région qui ne peut que nous être particulièrement chère : la Palestine, « où le Verbe de Dieu, incarné, a fait annoncer la paix à tous les hommes par les chœurs des anges, où Jésus-Christ, enfin, suspendu à l'arbre de la Croix, a apporté le salut à tout le genre humain, et les bras étendus, comme pour inviter tous les peuples à une étreinte fraternelle, a consacré par l'effusion de son sang son commandement de la charité ». Que sur cette terre donc « la situation... soit finalement arrangée selon l'équité, et que là aussi soient heureusement rétablies la concorde et la paix ».

Rappelant alors la consécration solennelle qu'il fit, de toute la famille humaine, au Cœur immaculé de la Vierge Marie, le Pape déclare désirer que « chaque fois que les circonstances opportunes le conseillent, on fasse cette consécration dans les diocèses, dans les paroisses, mais aussi dans les familles ; et Nous avons confiance que de cette consécration privée et publique sortiront en abondance les bienfaits et les faveurs célestes ».

TRIBUNAL DE LA ROTE

Son activité en 1947. — (Sentences et Décrets de l'année 1947. — *A. A. S.*, 1948, p. 186-210).

Au cours de l'année 1947 le tribunal de la S. Rote a rendu 79 jugements définitifs. 19 confirment ou infirment des sentences portées antérieurement par lui ; un seul concerne un règlement de droits, les 18 autres sont relatifs à des nullités de mariage ; 5 ont eu le bénéfice de la gratuité.

En dehors de ces reprises d'affaires, 60 sentences concernent des cas de mariage. La très grande majorité des causes porte directement sur la question de validité du consentement : 47 en effet visent des cas de « vis et metus » (23), de simulation de consentement (4), de condition apposée (2), d'acte positif de volonté excluant un élément essentiel du consentement (18).

Parmi les causes jugées pour « vis et metus », 15 concluent à une absence de consentement valide et donc à la nullité du mariage, 8 ont maintenu la validité (4 cas seulement de procédure gratuite, tous aboutissant à une déclaration de nullité). Un des cas où la preuve de la crainte a été jugée pour le moins insuffisante, a donné lieu par contre à une proposition d'annulation par dispense pour non-consommation. Les 4 cas de simulation du consentement (2 avec gratuité) ont été réglés par une reconnaissance de la validité des mariages. Dans un cinquième cas toutefois le mariage a été déclaré nul, mais la cause était introduite sous un double chef : simulation et exclusion au moins du « bonum fidei ».

Les 2 sentences portées sur des cas de consentement sous condition ont déclaré les mariages valides. 11 sentences visaient des cas d'exclusion du « bonum prolis » : 10 aboutissent à la nullité (une seule bénéficiait de la gratuité), 1 maintient la validité du mariage ; 2 cas d'exclusion du « bonum sacramenti » : 1 mariage est nul, l'autre valide ; 2 cas d'exclusion de l'indissolubilité : les 2 mariages sont nuls ; 3 cas enfin avaient deux chefs d'annulation possible : l'un est déjà signalé plus haut, les autres se résolvent par la nullité du mariage à raison de l'exclusion et du « bonum fidei » et du « bonum prolis ». On peut remarquer que de toutes ces causes 3 seulement ont bénéficié de la gratuité, c'est une question avant tout de fait, mais cependant cela ne nous montrerait-il pas que dans des milieux plus aisés sévissent plus gravement peut-être certaines conceptions pratiques du mariage particulièrement dangereuses. Mais surtout il nous semble bon de noter, indépendamment des cas de simulation, la proportion entre les cas de « vis et metus » (23) et ceux qui visent des actes contraires à la nature d'un vrai consentement (20), car nous sentons ainsi la gravité que prennent de plus en plus certains abus introduits dans les mœurs.

10 cas d'impuissance : 6 du fait de l'homme, 4 du fait de la femme. Parmi les 6 premiers, un seul aboutit à une déclaration de nullité et 4 autres donnent lieu à une demande de dispense pour non-consommation (5 étaient avec procédure gratuite). Les 4 cas d'impuissance de la femme n'ont pas permis de conclure à la nullité et 2 seulement ont été reconnus comme cas de mariage non-consommé ; tous avaient le bénéfice de la gratuité. Restent 2 cas de défaut de forme, l'un d'eux aboutit à la déclaration de nullité. Enfin un cas était introduit au double chef de « vis et metus » et de clandestinité : le mariage est nul.

Au total sur 60 sentences : 13 ont eu le bénéfice de la gratuité, dont 6 concluent à la nullité du mariage. Parmi les 47 autres 28 sont en faveur de l'annulation. La seconde partie des actes de la Rote donne la liste de 67 causes abandonnées ou périmées.

A. DELCHARD, S. J.

BIBLIOGRAPHIE

ECRITURE SAINTE

Nouveau Testament

L. CERFAUX. — *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise.* Collection : Lovanium publ. sous la direction de professeurs de l'Université. Tournai-Paris, Casterman, 1947, 20 × 13 cm., 192 p. Prix : 54 francs.

On peut étudier la formation de nos évangiles de deux façons. Ou bien on remonte progressivement dans le temps, du II[e] siècle aux origines, avec le souci de recueillir en cours de route tous les témoignages et les indices qui projettent quelque lumière sur les origines ; c'est la voie de la « recherche », austère mais, somme toute, plus sûre. Ou bien on part des origines et, en tâchant d'appuyer aussi solidement que possible les conjectures nécessaires, on essaie de se représenter le « devenir » de nos évangiles, de la prédication de Jésus à la canonisation du « tétramorphe » : c'est la voie de la « reconstruction », plus concrète, plus suggestive, plus vivante, mais dans laquelle, inévitablement, la part de l'hypothèse est plus grande. Toutefois, quand on a affaire à un exégète qui depuis des années vit en pensée dans ce 1[er] siècle chrétien, pareil travail est toujours très éclairant, aussi bien pour les profanes que pour les autres exégètes. M. Cerfaux a choisi cette seconde voie ; il part de la « bonne nouvelle » prêchée par le Christ, tâche de deviner ce qu'a pu être la première transmission de la prédication du Maître d'abord en araméen puis en grec (ch. I), passe alors successivement à chacun des 4 évangélistes selon l'ordre chronologique de leur origine : Matthieu (de l'évangile araméen à la rédaction grecque : ch. II), Marc (III), Luc (IV), Jean (V), pour continuer par la formation de la collection des 4 évangiles (ch. VI : l'Evangile tétramorphe), la naissance des apocryphes (ch. VII : En marge des quatre) et enfin (chapitre final : VIII) : la vie chrétienne sous le signe de l'Evangile. Ce qui fait l'unité et l'intérêt de cet exposé c'est le souci de retrouver toujours « la voix vivante de l'Evangile » ; l'auteur dit très bien, dans son avant-propos, qu'« à mesure que se construisait sa synthèse, il s'est aperçu qu'il prenait exactement le contrepied des positions de Loisy » (p. 9) ; tout son livre montre combien la tradition du premier siècle est « la voix vivante et permanente du Christ » se continuant avec fidélité, avec vérité, dans l'Eglise primitive.

M. Cerfaux ne redit pas ce qui a toujours été dit ; les remarques personnelles abondent, compétentes, riches d'observation concrète. Il accordera lui-même que, dans plusieurs de ses reconstructions, il y a une part (légitime et nécessaire d'ailleurs), parfois assez considérable, d'hypothèse. Pour notre part, nous croyons à une influence plus considérable de l'évangile de Marc sur l'évangile grec de S. Matthieu que ne l'admet M. Cerfaux (cfr p. 44) ; nous avons peine à croire qu'il faille placer, à la base de l'Evangile de Luc, un récit évangélique différent de celui de Mc (p. 45) ; nous diviserions autrement l'Evangile de S. Matthieu (p. 48-49), surtout du ch. V au ch. XI où l'auteur nous semble avoir négligé les points de repère marqués par l'évangéliste lui-même. Mais qu'importent ces légères divergences d'opinion ? Ce qui fait la haute valeur de ce livre, c'est que le lecteur, à chaque page, rencontre de nouvelles manières, sans cesse éclairantes, de présenter les anciens problèmes, de nouveaux aspects d'une vieille question, qui forcent à réfléchir. Tout cela est de la vraie science, toujours personnelle, jamais livresque. Notons aussi la vie intense qui circule à travers ce livre ; c'était bien ainsi qu'il fallait exprimer « la voix vivante de l'Evangile ».

J. Levie, S. I.

J. BONSIRVEN, S. I. — *Les enseignements de Jésus-Christ.* Coll. Verbum salutis. Paris, Beauchesne, 1946, 20 × 15 cm., 512 p.

Ce qu'il importe de bien comprendre, dès qu'on ouvre ce beau et grand livre, c'est son point de vue, sa méthode. Pour un catholique, l'évangile prêché par le Christ s'est continué, prolongé fidèlement dans son Eglise. Il y a unité, homogénéité, marche vers une synthèse, dans ces enseignements occasionnels donnés par Jésus comme au hasard des questions et des circonstances. Cette synthèse de sa doctrine, nous la recevons, sans doute, achevée de notre Eglise ; mais, comme historiens, nous désirons la voir se dégager de l'histoire, objectivement interprétée, la contempler émergeant peu à peu du milieu juif de pensée et de vie dans lequel elle a été déposée, repenser les textes particuliers en fonction de cette synthèse qui, seule, leur donne leur signification pleine et définitive. Travail délicat dans lequel collaborent la foi et l'histoire et qui exige, sous peine de devenir soit dogmatisme ecclésiastique soit historicisme rationaliste, un sens très affiné de l'équilibre à maintenir sans cesse entre l'objectivité historique et la perspicacité chrétienne. C'est ce travail qu'a tenté le P. Bonsirven. Dans ses leçons d'Ecriture Sainte il conçoit sous cette forme son explication des quatre évangélistes ; c'est après avoir perfectionné son exposé au cours de multiples années d'enseignement qu'il le livre aujourd'hui au public. Il ne faut pas le lire longtemps pour en apprécier la densité, la richesse, le sens des nuances, et tout particulièrement la valeur religieuse, hautement bienfaisante.

L'auteur a été amené à choisir, comme meilleur principe de synthèse historique de l'enseignement de Jésus, la pensée suivante qu'il formule p. 38 : « Le Fils de Dieu nous rendant avec lui et par lui fils de Dieu ». Ce sera le fil conducteur à travers l'ensemble du développement qu'il s'efforcera de présenter aussi objectivement que possible.

Marquons la gradation progressive de ce développement. Le Christ, dès sa venue, annonce que le Règne de Dieu est là : que signifie ce Règne et que veut dire celui qui l'annonce quand il se désigne comme « le Fils de l'homme » (ch. I) ? Mais cette annonce s'adresse à un groupe d'hommes déterminés : le peuple d'Israël : quelle est l'attitude du Christ envers ce peuple, envers sa Loi (ch. II : Jésus-Christ et Israël) ? Cependant cette prédication du règne se présente concrètement comme une prédication de conversion, de retournement de la voie du péché : prendre conscience de son péché, faire pénitence ; le Christ prétend s'opposer à Satan, nous « sauver » de lui (ch. III : Satan en échec : le règne de Dieu. La conversion pour la rémission des péchés). Mais la conversion prêchée « n'est pas seulement négative, libération du péché, elle est avant tout positive, la voie qui conduit à Dieu » (p. 124). De là un premier aspect fondamental de ce règne de Dieu, de cette voie vers Dieu : aspect éthico-religieux, amour filial de Dieu-Père avec toutes ses conséquences (ch. IV : La voie du règne de Dieu : fils de Dieu : devant le Père des Cieux). « Se laisser prendre dans le mouvement de la filiation divine entraîne nécessairement dans l'immense courant de l'amour qui est en Dieu et qui est Dieu. Désormais nous devons nous comporter envers nos frères comme le Père céleste à l'égard de ses fils : aimer » (p. 172) (ch. V : la voie du règne de Dieu : fils de Dieu : envers les frères). « Etabli dans l'esprit de filiation », introduit dans « la familiarité avec Jésus, vrai Fils de Dieu », le disciple du Christ doit : « voir en lui plus qu'un docteur et un modèle » ; il doit « le saisir par une foi vivante comme l'unique médiateur de vie divine... », et, comprenant la mort et la résurrection de Jésus, accepter « de joindre son sacrifice à celui de notre chef » (p. 209) (ch. VI : la voie du règne de Dieu : fils de Dieu : en sacrifice rédempteur). Cet aspect éthico-religieux de la voie du Règne de Dieu, ainsi exposé ch. IV-VI, « introduit de plain-pied aux deux autres aspects : le social ou Eglise » (ch. VII : le royaume du Fils de l'homme : l'Eglise), « le transcendant ou possession de Dieu dans l'au-delà » (division annoncée p. 124) (ch. VIII : le royaume du Père : perspectives d'avenir). C'est alors que le P. Bonsirven s'arrête, en deux beaux chapitres formant le sommet de son livre, au mystère de Jésus : « qui est-il ? » (ch. IX : le Fils de Dieu, média-

teur de vie divine) et à la seule manière humaine d'adhérer à lui : la foi (ch. X : la foi chrétienne : apologétique et pédagogie de Jésus-Christ).

La méthode, on le voit, combine réflexion théologique chrétienne et interprétation des textes ; mais l'auteur est toujours soucieux de rester en contact étroit avec l'époque néo-testamentaire et de saisir les paroles du Maître dans le contexte de leur temps, tout en marquant chaque fois leur éternelle portée. L'œuvre est fortement construite, d'une belle et vivante unité.

J. Levie, S. I.

H. HERMANIUK, C. ss. R. — *La Parabole évangélique.* Enquête exégétique et critique. Coll. Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad... Fac. Theol., series II, tomus 38. Louvain, Bibliotheca Alfonsiana, 1947, 25 × 17 cm., XXVIII-498 p.

La dissertation de maîtrise du P. Hermaniuk, C.ss.R., retient d'emblée l'attention par l'heureux choix du sujet, l'amplitude de l'enquête, l'énorme somme de travail qu'elle suppose, l'étendue de la bibliographie ; formé aux rigoureuses disciplines de la philologie et de l'exégèse, l'auteur procède avec ordre et méthode, peut-être même parfois avec des exigences philologiques excessives, ne tenant pas toujours assez compte de ce qui reste d'imprécision et de vague, parfois d'illogisme inconscient dans la plupart des pensées humaines, même très cultivées, chez les Sémites tout particulièrement.

Bien qu'on ait tant écrit, depuis le fameux livre de Jülicher (1re éd. 1899 ; 2e éd. 1910), sur le but et les caractères des paraboles évangéliques, il était utile de reprendre le sujet et de dégager les principales conclusions de cet effort de près d'un demi-siècle. Dans un chapitre préliminaire : « Problème du but des paraboles », le P. Hermaniuk résume de façon très intéressante l'ensemble de ces travaux ; il y revient à plusieurs reprises au cours de son exposé ; on appréciera particulièrement la note, très étudiée : « Le mélange de parabole et d'allégorie selon A. Jülicher », p. 55-61. L'ouvrage se divise en trois grandes parties : I. La parabole avant l'évangile : p. 33-190 ; II. La parabole dans le Nouveau Testament : p. 191-350. Ce sont ces 350 pages qui constituent l'essentiel du travail. La IIIe partie : « La parabole dans l'ancienne littérature chrétienne », semble plutôt un premier défrichement en vue d'une étude ultérieure ; il apparaît comme une sorte d'appendice.

Première partie. Etude succincte, mais suffisante, de la parabole, métaphore, allégorie, etc., dans l'antiquité classique. Beaucoup plus approfondie est l'étude de la parabole sémitique, qui aboutit, p. 11, à la définition du « mâschâl »-type : « Le mâschâl-type est une personne, un objet réel et existant, manifestant, par le sort que Jahvé lui fait subir, une grande vérité devant servir d'exemple » ; après s'être opposé (p. 112-120) à diverses opinions (protestantes libérales ou catholiques) sur les éléments constitutifs du mâschâl, l'auteur se demande si le mâschâl est clair ou obscur et il répond qu'il faut distinguer deux genres de meschalim : « Le mâschâl-symbole est obscur, mais le mâschâl sapientiel est clair ». Le premier est obscur parce qu'il est le véhicule des mystères. Le second est clair parce qu'il exprime des principes, des sentences destinées à guider les hommes dans la voie de la vie parfaite, donc des principes qui veulent éclairer les intelligences et stimuler les volontés. L'auteur conclut p. 124 : « le mâschâl de l'Ancien Testament signifie essentiellement une représentation symbolique et, secondairement, par évolution, une allégorie, un proverbe ».

Le P. Hermaniuk poursuit son enquête dans les apocryphes de l'Ancien Testament, p. 124-153, et surtout dans les écrits rabbiniques : p. 153-189. C'est dans ce dernier groupe qu'il trouve, naturellement, les parallèles, les règles, les exemples qui aident le mieux à comprendre les paraboles du Nouveau Testament.

Les limites nécessaires de ce compte rendu ne nous permettent pas de discuter chacune des conclusions de cette 1re partie ; malgré la grande précision philologique de l'auteur, son souci constant de résumer les points acquis au fur et à mesure qu'il avance, nous avouerons que les idées générales dégagées par l'auteur nous semblent garder encore une part d'obscurité. Elles

ne nous semblent pas avoir encore atteint leur parfaite précision, leur pleine justification ; le progrès réalisé n'en reste pas moins très marqué. Le P. Hermaniuk a fait avancer la question.

La 2e partie : « Les paraboles dans le Nouveau Testament » pose un problème très original : « Les paraboles du Nouveau Testament se rattachent-elles au « mâschâl sémitique » ou sont-elles une « adaptation juive » de la parabole grecque ? » La solution de cette question constitue « le centre » et « le but » du présent travail. Nous ne pouvons ici suivre l'auteur dans son étude approfondie des paraboles, divisées par groupes : 1°) Les paraboles constituées par une « comparaison » développée ; 2°) les paraboles constituées par un «symbole» développé : 3°) les paraboles constituées par une « métaphore » développée ou « les allégories » ; 4°) les paraboles constituées en partie par des comparaisons et en partie par des métaphores ; 5°) les récits paraboliques ; 6°) les paraboles récits d'exemples ; 7°) les paraboles sentences. Notons seulement les conclusions : Considérées dans l'histoire du « mâschâl », nos παραβολαί synoptiques: 1. dans leurs trois premières catégories, c'est-à-dire, comme paraboles, allégories et mélange des deux, au point de vue de la forme, n'ont rien de commun avec les meschâlîm de l'Ancien Testament, les allégories d'Ezéchiel exceptées. 2. Comme paraboles et allégories, elles ressemblent assez aux paraboles et allégories grecques ; mais elles se rapprochent de très près, par leur forme d'introduction, leur façon de comparer l'image et la réalité, leur application finale, des meschâlîm rabbiniques. 3. Surtout comme mélange de parabole et d'allégorie, elles leur sont intimement apparentées. 4. La quatrième catégorie, les fables, est aussi fort proche des meschâlîm rabbiniques mixtes. 5. Les paraboles-exemples ont leur correspondant dans les « ma'asim », c'est-à-dire dans les récits d'événements ou anecdotes connues des rabbins. Bref, les παραβολαί synoptiques, au point de vue de la forme, ne se rattachent ni aux meschâlîm de l'Ancien Testament, ni aux paraboles apocalyptiques des apocryphes, mais rentrent dans la catégorie des meschâlîm connus et pratiqués par les docteurs juifs.

La thèse de l'influence des paraboles et allégories « grecques » sur le milieu juif rabbinique et, par son intermédiaire, sur le genre des paraboles, tel qu'il fut adopté par Jésus (thèse qui est à la base des conclusions), cette thèse est posée par l'auteur comme hypothèse de travail (que les faits lui semblent suggérer de plus en plus) plutôt que rigoureusement établie ; elle sera certainement discutée, car elle est loin d'être prouvée. On en voit d'emblée l'intérêt et l'importance. Quoi que doivent en décider les recherches à venir, il est incontestable que le livre du P. Hermaniuk est une œuvre solide, riche d'observations justes et pénétrantes ; elle ne pourra être ignorée par aucun exégète. J. Levie, S. I.

* F. J. LEENHARDT. — *Le sacrement de la Sainte Cène.* Coll. Série théologique de l'actualité protestante. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948, 24 × 16 cm., 128 p. Prix : 5,50 frs suisses.

Dans cette étude, M. F. Leenhardt se propose de déterminer l'intention profonde du Christ instituant le sacrement de notre Rédemption. Le contexte psychologique et théologique, et plus spécialement le cadre préexistant de la Pâque juive où le Maître inséra le sacrement de la « Nouvelle-Alliance en son sang », l'aidera à mettre en relief les richesses de la Sainte-Cène. En se mettant donc à la place des apôtres, et en essayant de réaliser ce qu'ils saisirent immédiatement lors de la première audition des paroles bouleversantes de Jésus, M. Leenhardt estime pouvoir retrouver la force première et la compréhension intégrale du mystère de la foi. A la méthode du coup de ciseau, que sa droiture et sa probité intellectuelle jugent par trop arbitraire, M. Leenhardt substitue, pour son interprétation des textes évangéliques, une « via media » qu'il place entre un moralisme éthéré, et un physicisme à ten-

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

dance magique. Le pain eucharistique, selon lui, représente plus que le pur symbole d'une action tout intérieure se produisant dans l'âme du fidèle, lors de sa réception. Mais, avec tout autant de force, il rejette également la position des « Romains » qui font « habiter » la chair du Christ dans le sacrement de la Cène. Présenté jadis par le Christ présent physiquement, puis offert au cours des siècles par le Christ ressuscité et invisible, mais tout aussi activement présent, ce pain n'est plus, aux yeux du croyant, un pain ordinaire. Ce n'est pas non plus son Corps. Il est le signe efficace de la volonté rédemptrice toujours actuelle de Dieu sauvant en J.C. Et puisque le Christ nous sauva par sa chair immolée, M. Leenhardt affirme qu'en un certain sens ce pain, tout en restant réellement pain, peut être dit la chair du Christ, lorsque le fidèle y perçoit le signe de sa rédemption. Ce pain eucharistique actualise au cours des siècles une triple volonté du Sauveur : volonté de présence, volonté de vie et volonté de pardon, qui répond à son rôle de prophète, de sacrificateur et de Roi.

Cette étude est traversée par un courant religieux intense, et c'est avec une authentique piété que l'auteur scrute les suprêmes volontés du Maître qui se savait à la veille de sa Passion. Mais la joie éprouvée devant ce témoignage est troublée plus d'une fois par le souffle aigre de la polémique accablant un ennemi caricaturé. Au long des pages, se dessine un double mouvement. L'auteur s'efforce d'abord de se rapprocher du texte évangélique sans vouloir camoufler certaines difficultés sérieuses pour le point de vue protestant, mais, après cette première attitude s'en amorce une seconde : celle d'une protestation véhémente d'orthodoxie protestante par le rejet global des affirmations romaines. Ce refus d'un sens littéral « fort de son apparente simplicité » (p. 31) et plus probable à première vue, nous rend suspecte, dès l'abord, l'interprétation subtile et amenuisante de ce texte catégorique. Les divines paroles du Maître n'y perdent-elles pas en densité ? La radicale nouveauté du Nouveau Testament, utilisant l'Ancien pour l'accomplir et le transfigurer, semble s'évanouir dans l'interprétation de M. Leenhardt.

Les hésitations entourant les centaines d'interprétations de « Hoc est Corpus meum » rendues au nom du sens individuel sont d'ailleurs assez significatives des faiblesses de la méthode. Elles sont également pour nous, catholiques romains, un motif nouveau d'estime plus grande du Magistère infaillible de l'Eglise, en qui le Christ a voulu se survivre pour introduire les chrétiens de tous les temps dans les dimensions totales du mystère qu'Il a jadis confié au groupe apostolique. Recevoir humblement du Christ lui-même le sens intégral de son geste éternel, nous semble plus respectueux et de sa pensée et de la vérité, car Dieu seul juge bien de Dieu. J. Cochaux, S. I.

* Coll. *Cahiers Théologiques de l'Actualité protestante*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé. 1947, 24 × 16 cm.

n° 17 : G. PIDOUX. — *Le Dieu qui vient*. Espérance d'Israël. 56 p. Prix : 2,75 frs suisses.

n° 18 : H. ROUX. —*L'argent dans la communauté de l'Eglise*. 48 p. Prix : 2,50 frs suisses.

Hors série 3 : J. J. von ALLMEN. — *L'Eglise et ses fonctions d'après J. F. Ostervald*. Le Problème de la théologie pratique du début du XVIII^e^ siècle. 124 p. Prix : 6 frs suisses.

Nous tenons à souligner la magistrale simplicité de ces quelques 60 pages où M. Pidoux s'efforce de dégager l'axe de la religion de l'A.T. La grandeur d'Israël fut d'avoir une histoire encadrée par deux interventions de Dieu. Celle du passé, qui l'arracha à une vie d'esclave, pour le rendre à sa destinée de peuple élu porteur de l'espérance messianique, et l'intervention future, où Dieu, dans l'appareil du Juge, viendra rendre à chacun selon ses œuvres. A travers ces quatre chapitres, l'auteur s'efforce de mettre en relief le sens eschatologique du nom de Yahweh. Ce sont 1° L'espérance de Dieu qui vient. 2° Les visages du Dieu qui vient. 3° Le drame eschatologique. 4° Expressions eschatologiques.

Dans ce 17e cahier, M. Hébert Roux étudie, grâce aux données évangéliques, les problèmes de l'argent dans toute communauté chrétienne. Il passe successivement en revue : l'existence de l'argent — l'administration des biens ecclésiastiques — la collecte — la communauté des biens et l'entr'aide fraternelle — la rémunération des ministères.

« Sous la conduite d'Ostervald, le grand théologien Neuchâtelois du XVIIIe siècle, nous allons donc faire un examen cursif des problèmes de la théologie pratique tels qu'ils se sont posés à une époque cardinale du pèlerinage de l'Eglise ». M. J. J. von Allmen avec une grande objectivité réalise au cours de ces pages le but qu'il s'est proposé : Laisser la parole au théologien du passé sur le sujet qui lui tenait le plus à cœur : l'Eglise et ses fonctions.

J. Cochaux, S. I.

* Coll. *Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis* sous la direction de A. Friedrichsen. Copenhague, E. Munksgaard, 24 × 16 cm.

N° XIV : S. HANSON. — *The Unity of the Church in the New Testament.* Colossians and Ephesians, 1946, XII-198 p. Prix : 10 cour. dan.

N° XVI : H. RIESENFELD. — *Jésus transfiguré.* 1947, X-370 p. Prix : 12 cour. dan.

1. — A une époque où les préoccupations oecuméniques se sont intensifiées et où les chrétiens sentent le besoin d'un retour à l'unité, le livre de M. Hanson sur l'unité de l'Eglise vient à point pour rappeler les principes et les données de l'Ecriture. Il étudie d'abord l'Ancien Testament, où l'unité apparaît fondée sur le monothéisme, puis la tradition synoptique, où le Fils de l'Homme vient fonder une nouvelle unité ; mais il s'attache surtout à définir la conception paulinienne de l'unité, dans son ensemble et dans l'aspect particulier qu'elle revêt dans l'Epître aux Colossiens et surtout dans l'Epître aux Ephésiens. Le Christ récapitule en lui l'univers et assure l'unité de l'Eglise comme d'un corps dont il est la tête. Parmi les éléments de l'unité, l'auteur malheureusement rejette le rôle attribué par Jésus à Pierre, en considérant que le pouvoir suprême fut en réalité accordé aux douze Apôtres, dont Pierre aurait été uniquement le représentant. Cette réserve ne nous fait cependant pas oublier les mérites de ce livre sérieux et plein d'intérêt.

2. — L'étude de M. Riesenfeld sur la Transfiguration est de toute première valeur. L'auteur fait le point des ouvrages parus sur cet épisode et constate l'échec des hypothèses rationalistes qui, inspirées par des préjugés d'ordre philosophique, voulaient expliquer par un mythe ou une transposition la formation du récit chez les synoptiques. Si nous le comprenons bien, l'auteur admet la parfaite réalité du fait évangélique de la Transfiguration. Ce qu'il cherche, c'est le sens primitif de l'épisode ; pour le comprendre, il en analyse successivement les détails et recherche leur portée messianique et eschatologique. A cette fin, il les met en relation avec le culte d'Israël, car c'est dans ce culte beaucoup plus que dans les religions des peuples voisins qu'il faut chercher l'origine des grands thèmes religieux du judaïsme. Avant l'exil, l'élément principal du culte résidait dans l'intronisation annuelle de Jahvé et du roi. Après l'exil cette cérémonie s'est désintégrée, mais beaucoup de ses rites ont persisté dans les fêtes d'automne, notamment dans la fête des Tabernacles. De plus une interprétation théologique — une « spiritualisation » — s'est dégagée des rites et a commencé à former un cadre dogmatique et eschatologique indépendant. Il faut donc suivre les éléments que nous trouvons dans le récit de la Transfiguration depuis leur présence dans l'ancien culte jusqu'à leur spiritualisation. Leur signification apparaît dès lors très concrète et très riche, ainsi qu'en témoignent les investigations extrêmement intéressantes de l'auteur, corroborées par une étude des fresques de la synagogue de Doura-Europos. L'analyse du motif de la cabane est spécialement révélatrice. Lorsqu'on aborde ensuite le récit évangélique, on s'aperçoit que tous ses éléments concourent à faire de la Transfiguration une préfiguration de l'intronisation messianique telle qu'el-

le était conçue dans le schème galiléen de la Fête des Tabernacles. Cependant si dans l'épisode le Christ se présente comme réalisant déjà les espérances messianiques et eschatologiques, cette réalisation demeure incomplète car la Passion et le repos final y apparaissent comme encore à venir. La Transfiguration n'est d'ailleurs pas la simple reproduction ni spiritualisation d'anciens prototypes, mais une reprise originale, une « re-création » de ceux-ci par la personne de Jésus. L'auteur complète son étude par des appendices sur la notion de Fils de l'Homme et sur l'interprétation du second chapitre de S. Marc. Son ouvrage, remarquable par sa documentation comme par la sûreté de ses jugements, est désormais indispensable à la compréhension non seulement de la Transfiguration mais de l'eschatologie et du messianisme juifs.

J. Galot, S. I.

G. de CURSAC et G. de CHAMBERTRAND. — *Les dates exactes de la vie du Christ*. Paris, Advar, 1947, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 100 frs franç.

Il y a plus d'une erreur dans le travail du P. G. de Cursac et beaucoup d'à-peu-près. P. 19 : la chronologie comptant 3 ans et 3 mois, ou 2 ans et 3 mois du ministère de Jésus ne se fonde pas seulement sur Jean V, 1 (pour 3 ans et 3 mois), mais surtout sur Jean VI, 4 (texte que l'auteur semble ignorer et qui impose 3 Pâques, donc au moins 2 ans et 3 mois pour ce ministère) ; la fixation de la date de l'épître aux Galates, p. 21, n'est pas aussi simple que le P. de Cursac ne le suppose et dépend de plusieurs faits que l'auteur n'envisage même pas ; les dates du Nouveau Testament doivent être établies d'abord sur les données scripturaires et non d'abord sur des textes patristiques, ces dernières informations étant souvent conjecturales. L'auteur ignore les travaux les plus importants consacrés à la question et ce n'est pas la collaboration d'un astrologue, M. G. de Chambertrand, qui conférera la certitude à ses conjectures.

J. L.

Joris DENAUX. — *Uit de Godsdienstige Geschiedenis van het Oud Verbond*. Bruges, Verbeke-Loys, 2e édit., 1946, 22 × 14 cm., 246 p.

Joris DENAUX. — *Jezus van Nazareth. Leer en Leven*. Bruges, Verbeke-Loys, s.d., 22 × 14 cm., 216 p.

Nous apprécions dans les deux ouvrages la clarté avec laquelle l'enseignement biblique et évangélique est adapté au niveau des enfants de douze à quatorze ans, et tout à la fois la solidité de l'exposé. L'auteur a eu soin de se mettre dans la perspective des interprétations scientifiques actuelles ; nous songeons ici aux récits de la Genèse. Dessins, cartes et graphiques historiques, reproductions rendent le manuel pratique et vivant.

Dans le second volume, l'auteur a eu soin de respecter le texte évangélique en le mettant en relief, tout en l'insérant dans son récit-commentaire ; il est nécessaire en effet de familiariser l'enfant d'emblée avec la Parole évangélique.

P. C.

* P. Georg BICHLMAIR. — *Der Mann Jesus*. Lucerne, Rex-Verlag, 1947, 20 × 12 cm., 286 p. Prix : Br. 8,50 frs suisses.

L'homme que fut Jésus ne fut pas un « homme ut sic » mais un homme doté d'un caractère bien personnel, d'un caractère dont pas mal de traits furent déterminés par son sexe. C'est une esquisse d'ensemble des principaux traits masculins de Jésus, ou explicables par sa masculinité, que l'auteur présente ici. Il retrouve ces traits tout le long de la vie du Christ : le fils du charpentier, le prédicateur et le guérisseur ambulant, l'homme qui lutte avec une énergie virile pour la réalisation de sa tâche, l'homme à l'attitude virilement chevaleresque devant les femmes, l'homme à la prière virilement filiale devant Dieu. L'ensemble vient compléter heureusement les études de biographie et de psychologie du Christ parues en ces dernières années.

Roger Mols, S. I.

R. ERNST. — *Unseres Herrn Abschiedsreden vor seinem Leiden und seiner Himmelfahrt.* Eupen, R. Ernst, 1946, 20 × 13 cm., 62 p. Prix : 50 frs.

Sous le titre de « Abschiedsreden », M. l'abbé R. Ernst publie une étude originale du Discours après la Cène. Son travail tend à établir que ce discours, relaté dans l'évangile de saint Jean, résulte en réalité de la combinaison de deux discours du Seigneur, dont l'un aurait été prononcé la veille de la passion et l'autre le jour de l'ascension. Ce qui aurait opéré leur rapprochement et leur combinaison serait leur caractère commun de discours d'adieu. Une opinion fort semblable à celle de M. l'abbé Ernst avait été émise par le P. R. Thibaut dans « Le sens des paroles du Christ » (Bruxelles, 1940), où nous lisons (p. 49) : « Nous pensons que saint Jean a dû faire entrer dans le discours après la cène du jeudi saint les annonces de la venue du Saint-Esprit, mieux à leur place, nous semble-t-il, le jeudi de l'Ascension. » A suivre les développements de M. Ernst, nous serions donc amenés à concevoir chez saint Jean un procédé analogue à celui dont se sert couramment saint Matthieu : il combine les discours, groupant en un tout exégétique divers enseignements livrés au rythme des jours et des événements. Ce procédé littéraire, appliqué à saint Jean, ne peut nuire en rien à l'historicité du 4e évangile, pas plus qu'il ne nuit à l'historicité de saint Matthieu. L'auteur juge rendre compte ainsi de façon plus naturelle du passage : « Levez-vous, partons d'ici » (Jean XIV, 31) ; celui-ci n'appartiendrait pas au discours du jeudi saint (où il contredirait Jean XVIII, 1), mais à celui de l'Ascension ; on rejoint ainsi deux textes de saint Luc (Act. I, 4 et Luc XXIV, 50). Voici la répartition des textes d'après l'auteur : discours après la Cène : XIII, 30-31a, 33, 36-38 ; XIV, 29-31a ; XVI, 29-32 ; XVIII, 1 suiv. ; discours avant l'Ascension : XIII 31b-32, 34-35 ; XIV, 1-28, 31b ; XV, 1-27 ; XVI, 1-28, 33 ; XVII, 1-26. Quel que doive être l'avis des exégètes sur l'interprétation de M. R. Ernst, on peut lui reconnaître les mérites d'une vigoureuse simplicité et d'une parfaite cohérence. P. E.

G. THILS. — *Pour mieux comprendre saint Paul.* Bruges, Desclée de Brouwer, 3e édit., s.d., 20 × 12 cm., 142 p.

W. GROSSOUW. — *Pour mieux comprendre saint Jean.* Coll. Bibliotheca Mechliniensis, 10. Ibidem, 1947, 18 × 12 cm., 128 p. Prix : 35 frs.

1. Un cours d'Ecriture Sainte est nécessairement fait d'analyse et d'essais de synthèse : commentaire analytique du texte sacré, groupements synthétiques des constatations faites. Professeur d'Ecriture Sainte, M. Thils excelle en la présentation de ces synthèses variées, projetant une vive lumière sur quelque procédé littéraire, tendance psychologique, ou caractéristique doctrinale de saint Paul. Il a été particulièrement bien inspiré en offrant à un public plus large ces observations judicieuses, perspicaces et originales. Il les a groupées sous deux rubriques principales : 1) les lois de l'esprit de saint Paul ; 2) concepts et vocabulaire pauliniens. On pourra n'être pas toujours d'accord sur les détails avec l'auteur ; par exemple, tout en concédant une bonne partie de ce que dit M. Thils, p. 49-59, de la « logique verbale » chez saint Paul, nous serions porté à faire plus large qu'il ne le sous-entend la part de la « logique réelle dans ses épîtres », d'une logique « psychologique » remarquable, groupant les idées et développements de façon très graduée, très progressive en vue d'atteindre le but visé dès le début. Peut-être du reste l'auteur est-il au fond d'accord avec nous. On tirera en tout cas très grand profit de la lecture du livre de M. Thils ; il fait entrer de manière vivante et très pédagogique dans la compréhension de saint Paul.

2. « Pour mieux comprendre saint Jean » de M. Grossouw est une étude pénétrante, fine, nuancée, qu'on lit avec un intérêt et un plaisir croissants. Le ch. I, « Le but et les moyens », expose sommairement l'intention de l'évangéliste : non seulement montrer le Christ fils de Dieu, non seulement « éveiller une foi riche et profonde, source de vie éternelle », mais « faire partager à ses lecteurs sa propre vision, sa propre expérience du Christ », « leur faire

toucher et sentir, si possible, cette révélation de Dieu... qui est apparue dans le Verbe fait chair ». Les dix pages qui suivent (p. 17-26) sont une analyse très juste, très heureuse de la « manière » de saint Jean, de sa façon de penser et d'écrire. Vient alors la partie essentielle de l'ouvrage, sorte de « théologie » succincte de saint Jean, ne prétendant pas en faire une synthèse systématique, mais visant seulement à mettre en relief quelques aspects principaux, particulièrement suggestifs : ch. II « Quelques idées maîtresses » : La Lumière ; La Vie ; L'Amour ; ch. III : « Le Christ, centre du IV^e Evangile » : Traits généraux ; le Logos (très justement l'auteur a fait siennes les conclusions de G. Kittel dans le « Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament » ; mais nous aurions voulu le voir prolonger quelque peu les pages 72 et 73 et marquer davantage toute la richesse de ces conclusions) ; le Fils ; le Sauveur ; les Adversaires du Christ ; ch. IV : La vie chrétienne : Fondement ontologique ; foi et amour ; hiérarchie et sacrements. Ce petit volume, bien présenté, bien imprimé, est destiné au grand public, prêtres et laïcs ; il sera pour eux très éclairant ; les exégètes ne seront pas les derniers à en apprécier, outre la solidité technique, le caractère personnel et la hauteur de pensée. J. Levie, S. I.

A. OLIVIER. — *Les premières strophes de l'Apocalypse.* Cahiers de Littérature Sacrée. Etudes de critique textuelle et d'exégèse du Nouveau Testament. I. Paris, Geuthner, 1947, 38 × 28 cm., 96 p.

Nous avons dit en 1939, p. 604, en quoi consiste la « découverte » que M. A. Olivier croit avoir faite sur le mode de composition de l'Apocalypse de saint Jean et nous n'avons pas dissimulé notre scepticisme, quant aux principes et aux résultats de cette découverte. L'auteur ne s'est pas laissé décourager par l'accueil, peu favorable, de la plupart des exégètes. Il entreprend de faire la preuve de son système en une série de six grands cahiers in-4°, dont le premier vient de paraître ; il contient, essentiellement, une analyse extrêmement minutieuse d'Apoc. I, 1-20, encadrée de diverses introductions et d'études comparatives avec Jean III, 1-21 ; XVII, 1-26 ; Luc I, 39-79 ; XI, 1-8. Tout cela se présente comme un ensemble fort obscur, tumultueux, l'auteur n'ayant pas le don de l'exposition claire, ordonnée et progressive. Il faut lire, relire, comparer, opposer les divers passages exprimant la pensée de M. Olivier, pour trouver le fil d'Ariane qui permette de le rejoindre... et de pouvoir, en connaissance de cause, lui avouer le même scepticisme qu'autrefois. J. Levie, S. I.

J. ISAAC. — *Jésus et Israël.* Paris. Edit. A. Michel, 1948, 21 × 14 cm., 586 p.

Il y a quelque chose de vraiment émouvant dans ce livre écrit par un Juif pour défendre son peuple. M. Isaac, qui a souffert durant la guerre des persécutions dirigées contre les Juifs, veut combattre l'antisémitisme dans sa racine, détruire un préjugé qui conduit beaucoup de chrétiens à traiter le peuple juif en ennemi. Il entreprend de montrer tout ce que le Christ et le christianisme doivent au judaïsme, et surtout il s'efforce de disculper le peuple juif d'avoir repoussé le Messie et de l'avoir mis à mort. Au moment de la venue de Jésus, rappelle-t-il, la majeure partie du peuple juif ne vivait plus en Palestine mais dans la « Dispersion ». Dans sa grande masse, il n'a donc pas connu le Christ. Et les Juifs de Palestine qui l'ont connu lui ont fait généralement un accueil enthousiaste. Ce n'est pas le peuple qui s'est opposé à lui ni qui l'a condamné, mais, d'après les évangiles eux-mêmes, une minorité de pontifes, de notables et de docteurs. M. Isaac conclut qu'Israël est pleinement innocent des crimes dont l'accuse la tradition chrétienne : il n'a pas rejeté Jésus, ne l'a pas crucifié. Et de son côté Jésus n'a pas maudit Israël. L'auteur, qui déclare n'appartenir à aucune confession, manifeste constamment une grande sympathie pour le christianisme, et lorsqu'il fait des reproches aux chrétiens, c'est au nom du christianisme lui-mê-

me. Cependant son désir de disculper le peuple juif le pousse à une exégèse trop radicale : il minimise la révélation faite par le Christ de son caractère messianique, ainsi que la valeur historique du récit évangélique de la Passion. Mais il a raison d'affirmer que la crucifixion de Jésus n'est pas l'œuvre du peuple juif mais d'une caste de ses dirigeants, et qu'au surplus le Christ lui-même a imploré pour eux le pardon du Père ; il a raison de rappeler aux chrétiens, qui l'ont trop souvent oublié, que le peuple juif n'a nullement été maudit, qu'il est appelé à la foi du Christ comme tous les autres peuples et qu'il a droit à tout notre amour. Enfin il a raison de voir, dans les persécutions de Juifs, comme dans les persécutions de chrétiens, la même réalité profonde, celle de la Croix. J. Galot, S. I.

PHILOSOPHIE

M. BLONDEL. — *L'Action*. T. I : *Le problème des causes secondes et le pur agir*. T. II : *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*. Coll. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Nouvelle édit. Paris, Alcan, 1936-1937, 23 × 15 cm., 492 et 558 p.

M. BONDEL. — *La philosophie et l'esprit chrétien*. T. I : *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*. T. II : *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris. Presses Universitaires, 1944-1946, 23 × 15 cm., XVI-340 et XII-380 p.

« Ce qu'on désigne communément sous le nom de logique formelle, détachée des origines ontologiques et des prudentes réserves qu'indique Aristote, est un aspect exact en son plan, mais incomplet, d'une logique intégrale, qui doit comprendre à la fois les lois de la pensée abstraite, les règles de l'exercice intellectuel, les normes de l'action volontaire » (« L'Action », Paris, Alcan, 1937, t. II, p. 177).

Ces quelques lignes suffisent à établir l'identité foncière de la pensée de M. Blondel à travers toute son œuvre, devenue aujourd'hui très ample. De « L'Action », première manière, jusqu'à la « Philosophie et l'Esprit Chrétien », en passant par « La Pensée », « L'Etre et les êtres », c'est bien de cela qu'il fut toujours question ; c'est à développer tout le contenu, à manifester toute la richesse de cette « logique intégrale », que s'employa toute une vie.

Et la dialectique mise au service de cette œuvre, dont plus personne ne songerait à contester l'importance et la valeur, précisément parce qu'elle doit être fidèle à son objet ne peut revêtir que la forme d'un développement organique, celui d'une plante dont la croissance est assurée et par des apports extérieurs, et surtout par l'unité vitale toujours identique à elle-même à travers tous ses progrès. M. Blondel insiste beaucoup, et à juste titre, sur l'unité de cette logique intégrale, de cette philosophie concrète, qui s'élabore par la seule dialectique de l'Action. « Par l'étude de la Pensée, de l'Etre, de l'Agir en sa pureté, nous avons été amenés à préparer, du point de vue spéculatif et technique, le juste rôle qui revient à ce qu'on pourrait appeler la philosophie pratiquante, recherche méthodique qui peut et doit conduire, par cette pratique même, tout homme vers la solution du problème de la vie. » (Ibid., p. 12).

Ce qui distingue donc son œuvre « des simples analyses du psychologue, comme des considérations ou des exhortations du moraliste », c'est « le lien qui rattache et justifie cette philosophie de la pratique comme une réponse à toutes nos recherches spéculatives sur les exigences de la pensée, de l'être et de l'agir », et qui « insère cette discipline de l'action humaine dans l'unité cohérente de la philosophie » (Ibid.). Ce lien que la thèse publiée en 1893 indiquait déjà restera sous-jacent aux publications ultérieures. « La Pensée », « L'Etre et les êtres », qui manifesteront toutes les virtualités de la semence dont la première « Action » était un premier jaillissement. On comprend donc l'opportunité de la réédition de 1937. Elle ne rompt pas, con-

trairement à ce qu'on a pu croire, le rythme du développement de la pensée blondélienne. En venant s'insérer entre les deux premiers tomes de la « Trilogie » et « La Philosophie et l'Esprit Chrétien », elle rappelle heureusement la continuité même de cette pensée en réaffirmant qu'une dialectique concrète est seule à pouvoir unir tous les aspects du problème de l'action humaine, laquelle enveloppe tous les aspects du réel. Il est intéressant de noter combien, dans ce nouvel exposé de l'Action, publié en deux volumes, M. Blondel insiste sur la valeur traditionnelle du problème qu'il traite de façon si personnelle. Nous lisons en effet dans les « excursus » qui font suite à l'exposé du problème de l'action, cette phrase significative : « Aristote déjà avait bien vu qu'à l'Organon de l'affirmation et de la négation, vrai dans l'ordre de la parole et de l'analyse abstractive, doit s'ajouter une dialectique concrète de la possession et de la privation ἕξις καὶ στέρησις, qui ouvre au développement et aux acquisitions de notre action un champ immense de gains ou de pertes » (Ibid., p. 481).

Dialectique concrète de la possession et de la privation, n'est-ce pas tout le Blondélisme qui se trouve défini en ces quelques mots ? Toutes les démarches de l'action humaine, décrites par les étapes successives que la seconde édition reprend et amplifie, se suspendent à cette option en face de l'Etre, dont il ne suffit pas d'affirmer qu'il existe, mais que, dans le concret, l'homme cherche toujours à rejoindre et à posséder en étant possédé par Lui. « Assurément c'est beaucoup déjà de reconnaître que l'action humaine implique et contribue à réaliser une destinée supérieure à l'espace et au temps ; mais une autre vérité, corrélative à celle-là, n'importe pas moins. Par ce qu'il contient obscurément de transcendance réelle sous le voile de nos conceptions inadéquates et de nos desseins apparents, l'agir volontaire peut abriter des interventions, des exigences, des responsabilités que la connaissance explicite, que les buts prochains et voulus enveloppent sans réussir à les démasquer » (Ibid., p. 398-399).

Et ceci pose l'action humaine, qui se développe dans l'ordre concret, devant le fait chrétien.

Cette rencontre, que les ouvrages antérieurs annonçaient en posant les conditions tant de la part du transcendant qui se donne à connaître que de la part de l'homme dont l'option doit porter sur les exigences même de ce transcendant, pour être reçu, la « Philosophie et l'Esprit Chrétien » achève de nous la décrire. En ces deux volumes, vraie clef de voûte de tout l'édifice blondélien, se trouvent consolidées toutes les recherches précédentes, et le dessin de l'œuvre entière apparaît enfin.

C'est toute une Somme philosophique et théologique que M. Blondel met ici entre nos mains. Le problème de Dieu tout d'abord. En des pages saisissantes, l'auteur nous montre ce qu'une révélation toute gratuite du mystère de la Sainte Trinité apporte de richesse et de précision à la connaissance rationnelle de Dieu : « Comment le fond de l'Etre est aussi principe d'intelligibilité et source d'intelligence, comment, en outre, pour unir l'intelligence à son objet suprême, l'amour est en même temps conséquence et condition d'intelligibilité et d'intelligence, c'est cette « circumincession » qui seule fait que le cycle est complet et réalisé : par le retour à son principe, le sens total et final d'une triple personnalité et d'une unique et substantielle Déité est pleinement satisfaisant... » (« La Philosophie et l'Esprit Chrétien », t. I, p. 29).

Et puis c'est l'« énigme philosophique des existences contingentes et le sens mystérieux de la Création ». Tant de questions se pressent au sujet de l'homme et de sa destinée humaine, qui ne trouvent de pleine réponse que dans le mystère d'une vocation surnaturelle. Celle-ci, qui apparaît compromise, d'abord, par le péché, se poursuit par la promesse du Sauveur, lequel, reprenant l'homme à partir de cet état « transnaturel » où l'a laissé sa faute le fait entrer à nouveau « dans le circulus même de la vie divine » (Ibid., p. 185). Notons au passage les explications lumineuses sur l'expiation, la réparation, la satisfaction, qui achèvent la sixième partie de ce premier volume.

L'Eglise est née pour que la Rédemption s'achève. Deux thèses ici vont

tenir le lecteur comme au centre de toute la vie catholique : la Tradition et le Magistère d'une part, ce que M. Blondel intitule : l'Eglise et son mystère ; la vie sacramentelle d'autre part : « La symbiose chrétienne et son mystère ». Vie dont la communion des saints et la résurrection de la chair nous montrent l'achèvement et sur le plan social et sur le plan de la destinée personnelle. Tel est l'enrichissement apporté par la foi chrétienne aux « perspectives de nos vues humaines ».

Pour que l'ouvrage enfin apparaisse dans toute l'unité qui n'a cessé d'en souder les parties, il convenait de rappeler « les conditions et conséquences d'une légitime et discrète coopération entre les initiatives philosophiques et les apports chrétiens ». Un dernier excursus vient ainsi heureusement rappeler la préoccupation constante de l'auteur, laquelle constitue un des aspects les plus originaux de son œuvre, comme elle fut constamment un des ressorts les plus solides de sa dialectique. Fr. Taymans, S. I.

M. NEDONCELLE. — *Vers une philosophie de l'amour.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1946, in 8°, 172 p.

Tous les ouvrages de M. l'abbé Nédoncelle gravitent autour des problèmes de la personne et de l'amour. Même lorsqu'il fait l'histoire de la philosophie religieuse en Grande Bretagne, étudie la pensée religieuse de von Hügel, ou nous présente Newman. Il nous offre l'ensemble de sa pensée dans « La réciprocité des consciences ». Nous trouvons esquissée ici, sous forme d'une dialectique serrée, une large métaphysique, très ouverte aux questions actuelles. La base en est que « la communion des consciences » est le fait primitif, que le « cogito » a d'emblée « un caractère réciproque ». Si bien que la personne est toujours exigence radicale de dualité, et se constitue dans une conscience collégiale. En montrant que celle-ci prend naissance dans une sensibilité, et donc s'enracine dans la nature, et que, à l'extrême opposé, elle va s'insérer en Dieu, l'auteur est amené à englober dans son système tous les domaines classiques de la métaphysique. Mais — et c'est ici qu'il se montre le plus compréhensif des problèmes existentiels — la réalité dément la théorie, et montre que le lien entre les personnes se perd, que la communion se déchire, aussi bien à la traversée de la nature que devant les obstacles de l'esprit faillissant. Le problème du mal se pose. Les diverses possibilités de redressement sont étudiées, mais s'avèrent impuissantes devant l'historicité du mal. Seule « l'explication éternelle », s'il en est une, « la métaphysique de la charité » peut nous faire espérer que le passé se sauvera dans l'avenir, la succession ayant été rattachée à l'éternel.

Dans d'autres ouvrages, M. Nédoncelle veut approfondir quelques aspects de sa philosophie. Tels : « La souffrance » (Bloud et Gay), « La personne humaine et la nature » (Presses Universitaires), « Introduction à l'étude des catégories personnelles ». Tel aussi ce petit livre si suggestif, si attachant, que nous avons à présenter ici à nos lecteurs. — Dans l'enchevêtrement des relations qui se tissent entre les personnes et les constituent, le réseau de l'amour est essentiel. Au point qu'on peut et doit envisager, à partir de lui, une métaphysique. « Vers une philosophie de l'amour » veut la préparer. A cet effet un premier chapitre, procédant par description phénoménologique, s'attache à dégager de la bigarrure des situations humaines l'essence psychologique de l'amour. Or donc celui-ci n'est pas pure contemplation émotionnelle, comme le prétend Scheler. Il est « volonté de promotion », dévouement. Il tend à sortir vers l'autre, à réaliser sa subjectivité à lui. Réciproquement il implique le souhait d'être promu à son tour par l'aimé et, plus encore, le fait d'un minimum de réponse d'amour. Car dès lors que j'aime quelqu'un, c'est qu'il a déjà commencé de m'aimer : du seul fait d'être là il offre de la bonté au public. Ainsi, au rebours de la thèse protestante de Nygren, l'Eros centripète et l'Agapè centrifuge ne font qu'un. La créature est capable de désintéressement, et en perdant son âme elle désire la retrouver. Et l'œuvre de Dieu est le don d'une bonté qui fait éclore des

personnes. Toujours le circuit amoureux se constitue. Mais il est souvent rompu : il y a les déviations et les maladies de l'amour. — Un deuxième chapitre étudie l'amour dans son incarnation, comment il doit s'appuyer sur l'alliance inévitable mais dangereuse des choses, comment, s'inscrivant dans une œuvre, il y court de multiples dangers. Un Sartre a cru ceux-ci inévitables, y découvrant la preuve que l'amour est contradictoire ; à tort : l'âme invisible de la promotion mutuelle doit et peut toujours transcender l'œuvre en laquelle elle s'incarne. Sans nous attarder au détail, fort riche, de cette analyse, mais qui reste de l'ordre descriptif, hâtons-nous vers le troisième et dernier chapitre, « Valeur de l'amour » : c'est lui qui pose la question métaphysique et l'oriente vers une solution ; tout ce qui précède n'était que préparation.

Il s'agit maintenant d'établir que, malgré ses déviations, l'amour de promotion, de bienveillance donc, est essentiel aux relations humaines. A partir de là les questions se posent : que vaut cet amour, quelle est sa portée ? Serait-il même la valeur suprême ? la réalité suprême ? Si à ces questions de visée croissante la réponse doit être l'affirmative, on aura établi une métaphysique de l'amour, et tout dans l'Univers, Dieu et créatures, est essentiellement amour. Or l'amour tend à vouloir l'infini de la perfection pour l'aimé comme pour l'amant. C'est dire qu'il vise à réaliser des consciences — toutes les consciences — à la fois singulières et universelles, englobant chacune tout le réel ; les choses y compris, car elles sont requises pour la réalisation progressive de son incarnation. En outre, l'amour, voulant promouvoir à l'infini, contient toutes les autres valeurs ; le vrai et le beau ne sont que ses aspects ; lui-même est la vision complète. Il est donc valeur absolue et la seule cause finale de l'univers, entraînant dans son initiative les autres types de causalité. La connaissance réelle est alors un extrait de l'amour, qui la nourrit comme un germe indispensable à sa propre essence. L'amour dès lors sera l'essence de Dieu, conciliant tous les attributs divins. — Mais avons-nous fait autre chose que définir le dessein de l'amour ? quel est son degré de réalité ? rejoint-il l'existence, et l'existence suprême ? Il faut répondre que, même ici-bas, l'amour se réalise, puisque la conscience ne se repaît pas de nuées, et que la réciprocité n'est pas un double. Seulement il ne se réalise qu'imparfaitement ; il ne rejoint pas simplement l'existence : il reste idéal. Mais réfléchir sur les implications de ses réalisations initiales dispose à avoir foi en Dieu, en la réalité suprême de l'amour.

Dans ces dernières conclusions il y a de la réserve. Elles nous invitent à poser une question à leur auteur. En somme cette métaphysique de l'amour arrive-t-elle à se dégager du subjectif ? Est-elle plus qu'un vœu de ceux qui, ici-bas, aiment ? et qui dira qu'il est vraiment réalisable ? On peut l'espérer certes ; mais celui même de qui on l'espère, est-il, sur cette route de l'amour, plus qu'un idéal ? plus qu'un vœu ? Et si on ne peut, à ces questions, répondre avec certitude, cette philosophie étincelante est-elle vraiment une « métaphysique » ? Eh bien ! nous croyons, avec M. Nédoncelle, pouvoir répondre « oui », à condition toutefois d'élargir la base de l'édifice. L'« Action » de M. Blondel — à sa manière elle esquisse une magnifique métaphysique de l'amour — s'ouvre par une réfutation des sceptiques, à la fois sur le plan théorique et sur le plan du vouloir. Partant des relations et réciprocités cognitives autant que de celles de l'amour, on pourrait plus efficacement, nous semble-t-il, démontrer la valeur de réalité de ces dernières, et, particulièrement, établir avec certitude la réalité de l'amour suprême qu'est Dieu ; et celle, progressive, des vœux humains, trouvera sa garantie dans cet amour suprême. A procéder de la sorte, pensons-nous, on établirait une métaphysique de l'amour, distincte de la métaphysique de la connaissance comme un aspect l'est d'un autre ; et tout ce que nous offre le livre si riche de M. Nédoncelle y serait intégré. A ceci près pourtant : nous serions amenés à distinguer, dans la réalité suprême, comme dans la réalité qui aura servi de base à la dialectique, deux aspects dont l'âme unique serait l'Etre.

J. Defever, S. I.

L. J. M. van den BERG. — *Logica. I.* 2e édit. Utrecht, Dekker et Van de Vegt, 1946, 21 × 15 cm., Prix : broché : 115 frs ; relié : 140 frs belges.

Nous recommandons vivement le premier volume de ce traité de logique. Il comprend une introduction et une première section, celle du concept. Il en traite de façon compétente et complète, sans surcharge pourtant, soucieux de ne négliger aucun des aspects des problèmes, anciens ou modernes, que pose la logique. Les notes sont nombreuses, étoffées, intéressantes. Elles n'ont qu'un défaut : celui de ne pas courir au bas du texte et de se trouver reportées à la fin des sections, sans doute pour la plus grande commodité de l'imprimeur, mais pour la plus grande incommodité du lecteur, auquel elles sont destinées. — Dans la judicieuse introduction, il s'agit de ce qu'est la logique dans ses rapports à la connaissance, l'expérience, la science, la philosophie, avec courte mais pertinente discussion de la logique « affective » et de la logique « formalisée » (logistique). Sur un point important nous ne sommes pas d'accord avec l'auteur. La critique, dit-il, ne relève pas de la logique, mais de l'être réel, donc de la métaphysique. Nous pensons d'abord que, si la critique doit conduire à la certitude, et donc à la métaphysique, elle n'en est pas elle-même : l'attitude critique est radicalement — ontologiquement — opposée à l'attitude métaphysique ; phénoménologiquement déjà, elle lui est irréductible. Par ailleurs, l'auteur conviendra, croyons-nous, que la critique est recherche de vérité logique ; or il définit lui-même, après saint Thomas, la logique comme science qui apprend à penser avec vérité logique... Et que si, comme il en convient encore, la logique se divise en mineure, ou science de la rectitude de pensée, et majeure, ou science de la vérité de pensée, il faudra conclure que, par cette seconde partie, elle traite bel et bien de la conformité au réel ; et encore : que la majeure est aussi la principale, se subordonnant la mineure ; l'être de raison, puisqu'il a un fondement réel, est pour l'être réel, et le raisonnement pour la saisie du réel, et donc la rectitude en vue de la vérité. L'auteur au contraire traite la logique majeure en accessoire de la mineure ; il place par exemple la question des universaux en introduction à la logique du concept. — Mais, cette divergence de vues marquée, nous nous empressons de louer à nouveau la haute valeur, scientifique et pédagogique, de l'ouvrage, et de signaler en particulier combien, en une matière aussi aride, il est de lecture facile et agréable. J. Defever, S. I.

A. GEMELLI et G. ZUNINI. — *Introduzione alla psicologia.* Pubblic. dell' Università Cattol. del Sacro Cuore, Nuova Ser., vol. XX, Milan, Vita e Pensiero, 1947, 25 × 17 cm., XVI-448 p. Prix : 900 lires.

Cette introduction s'adresse aux lecteurs déjà initiés à la psychologie des manuels. Les premiers chapitres étudient la méthode essentiellement dualiste de la psychologie, les différentes écoles, etc. Les chapitres suivants sont consacrés aux grands problèmes classiques. La vaste érudition des auteurs multiplie (malheureusement sans indication précise des sources) les allusions aux principaux psychologues, tel Claparède cité en anglais, p. 228, et Michotte dont les recherches sur la volonté et sur la perception de la causalité sont soigneusement résumées. Le présent volume expose avant tout, cependant, les résultats des recherches poursuivies au laboratoire fondé et dirigé par le P. Gemelli à l'Université du Sacré-Cœur de Milan. A. Hayen, S. I.

Bela von BRANDENSTEIN. — *Der Mensch und seine Stellung im All.* Philosophische Anthropologie. Einsiedeln, Benziger, 1947, 22 × 15 cm., 606 p. Prix : broché : 19 frs suisses ; relié : 24 frs suisses.

L'auteur, depuis 1929 professeur à la faculté de philosophie de Budapest et président de la société hongroise de philosophie, a entrepris de synthétiser dans cet ouvrage, à la lumière de la philosophie, les vues partielles que nous présentent de l'homme la biologie, la psychologie et la sociologie.

Dans le plan qu'il suit, il donne la préférence à un ordre plutôt analytique. En partant de la considération biologique et anthropologique du corps humain et des principales théories proposées en ce domaine (Schwalbe, Plate, Klaatsch, Bolk, Dacqué, Saller, etc.), il arrive à l'étude de la civilisation, considérée dans son ensemble et dans ses principales manifestations : la technique, l'économie, le droit, le jeu et le sport, la science, l'art, le langage, le mythe, les mœurs et la religion. Alors seulement il entreprend l'étude du psychisme humain, sa vie inconsciente et instinctive, sa pensée, son imagination, sa volonté, son unité psychophysique, sa structuration. Enfin des considérations, d'allure plus métaphysique, sur la place qu'occupe l'homme dans l'univers, clôturent l'ensemble ; en vertu de son corps : la vie humaine, l'espace humain, la mort, caractères et tempéraments ; en vertu de son esprit : « l'« Objectiever Geist » et le « Subjectiever Geist » ; et finalement ses rapports avec le cosmos, avec ses semblables, avec Dieu.

L'auteur a condensé dans ces six cents pages une somme impressionnante de données positives, de théories, de considérations critiques. Aucun aspect n'est négligé et tous les spécialistes y trouveront résumé et ordonné l'essentiel de leur branche. L'auteur ne se borne pas à rassembler, encore moins à juxtaposer. Partout il s'attache à dégager l'élément spirituel. Il ne manque pas non plus de prendre position entre les principales solutions proposées au cours des temps, s'inspirant, d'une manière assez personnelle, de l'aristotélisme, du thomisme et de Hegel. Pourtant malgré des efforts louables, il n'échappe pas entièrement aux dangers inhérents à des essais de ce genre : redites fastidieuses, parfois une certaine banalité ou un certain verbalisme.

W. Smet, S. I.

G. ZUNINI. — *Animali e Uomo visti da uno psicologo.* Milan, Vita e Pensiero, 1947, 19 × 13 cm., VI- 296 p. Prix : 300 lires.

« Collaborateur éminent » du P. Gemelli, écrit ce dernier, M. Zunini peut être tenu, de ce chef, pour un psychologue de valeur. Son livre, plein de bon sens et de finesse, témoigne aussi d'une discrète et solide érudition. Langue vivante et très simple. Nous lui souhaitons beaucoup de lecteurs. Il leur montrera qu'une psychologie purement biologique n'est pas possible. A quelles conditions une psychologie vraiment humaine sera-t-elle aussi vraiment scientifique ? M. Zunini n'a pas prétendu résoudre la question dans ce petit volume. Pour y répondre correctement, peut-être devrait-il reviser la condamnation assez sommaire portée contre le déterminisme et le mécanisme cartésiens comme postulat méthodologique de la science. Peut-être faudrait-il aussi penser plus profondément la nature de la finalité (dans le sens qu'amorce, pp. 74-75, l'opposition entre « Zielstrebigkeit » et « Zweckmässigkeit »).

A. Hayen, S. I.

J. PETRIN, O. M. I. — *Connaissance spéculative et connaissance pratique. Fondements de leur distinction.* Ottawa, Les Edit. de l'Université d'Ottawa, 1948, 25 × 16 cm., 186 p.

Cette dissertation très fouillée reprend, d'un point de vue purement doctrinal, l'examen d'un problème qui divise depuis longtemps les docteurs scolastiques, et qui ne semble guère près d'être résolu, comme le prouvent les échanges de vue récents au sujet de la nature de la science morale (on peut trouver dans le récent ouvrage de Dom Lottin : Principes de Morale, I, pp. 13 à 25, un excellent exposé de l'état actuel de cette question). Selon Petrin la science morale relève formellement de la raison pratique. Pour éclairer la solution qu'il propose, l'auteur a tenu à replacer le problème dans l'ensemble de la conception thomiste de la connaissance considérée suivant sa fin qui est la contemplation du vrai. Le danger, dans une étude comme celle-ci, est de trop séparer les deux fonctions spéculative et pratique de la raison, et les premiers chapitres de cet ouvrage donnent un peu l'impression que l'auteur n'a pas su se garder toujours de cet écueil. Heureusement le dernier chapitre corrige cette impression. En réalité la connaissance spéculative et la connaissance pratique ont toutes deux pour objet le vrai ; mais

tandis que la première va au vrai en soi, aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes, la seconde cherche le vrai de l'action à faire, c'est-à-dire ce qu'elle doit être pour réaliser la fin voulue. Ces deux fins d'ailleurs ne sont pas étrangères l'une à l'autre, car l'action à faire, par sa finalité naturelle, est essentiellement ordonnée à la connaissance parfaite, qui seule a valeur de fin dernière.

Ed. Brisbois, S. I.

E. LEFEBVRE, C. ss. R. — *La morale amie de l'art.* Sainte-Anne-de-Beaupré, Librairie Alphonsienne, 1947, 20 × 13 cm., XXII-296 p.

Cet ouvrage reprend l'examen des rapports de l'art et de la morale. Il n'apporte peut-être rien de bien nouveau, mais il a le grand mérite de rassembler une abondante documentation et de nombreux témoignages tant d'écrivains et d'artistes que de moralistes et de philosophes, que tous ceux qui s'intéressent à la question traitée seront heureux de trouver réunis. Signalons comme particulièrement intéressantes les pages consacrées par l'auteur au débat surgi entre F. Mauriac et J. Maritain à propos de la connivence que réclame l'artiste avec le sujet qu'il traite, même si celui-ci est moralement mauvais : le romancier, note-t-il justement, peut (et même il le doit, s'il veut être vrai) éprouver « en imagination » les mouvements de passion de ses personnages, sans pour cela y mêler nécessairement une connivence « affective ». Mais, ajoute-t-il, si cette distinction est possible chez l'artiste, elle devient hasardeuse pour le lecteur moyen.

...

Ed. Brisbois, S. I.

P. VIGNON. — *Au souffle de l'Esprit créateur.* Coll. Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne, 1946, 23 × 14 cm., 202 p.

Œuvre posthume du professeur à l'Institut Catholique de Paris, écrite « en un style où se trahit l'enthousiasme ». La première partie « analyse physiquement et métaphysiquement le vivant, accroché à la pointe extrême de la pyramide du monde. De là, ce vivant aspire au transcendant foyer d'Esprit jusqu'à ce que la bienfaisante mort humaine nous lance dans l'ardente atmosphère » : tel est l'appel divin à l'existence qu'étudie la seconde partie.

A. Hayen, S. I.

L. VAN HAECHT. — *Taalphilosophische Beschouwingen.* Coll. Philosophica, 2. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1947, 18 × 12 cm., 200 p.

La philosophie du langage aurait comme objet matériel les éléments constitutifs de toute langue ; elle aurait comme objet formel son être et sa valeur. Ainsi, après avoir fixé son but et sa méthode, l'auteur, dans une partie analytique, précise le fonctionnement et la portée du langage ; vient ensuite une partie synthétique, qui nous présente ses conclusions. Le langage serait le phénomène par lequel un sujet, membre d'une communauté, établit et communique son attitude en face de toutes choses ; sa valeur consisterait en ce qu'il harmonise et unifie, pour sa part, ce qui est divers et partagé. L'auteur ne voulait faire qu'une introduction à la philosophie du langage. Son œuvre, d'une information abondante et précise, d'une venue un peu laborieuse, élargit l'horizon de la linguistique, tout en suggérant, dans d'autres domaines, des points de vue trop peu explorés. Création personnelle donc et méritoire, où se livre une pensée hésitante encore et inachevée, et qui ne perce guère le phénomène jusqu'à l'être lui-même.

Em. Janssen, S. I.

Les Gérants ; ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*